تراثنا

الفكر الصوفي

بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية

دكتور
يوسف زيدان

تُراثنا

الفِكْرُ الصُّوفِى

بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية

دكتور
يوسف زيدان

بسم الله الرحمن الرحيم
فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض
صدق الله العظيم

دار الأمين
طبع * نشر * توزيع

١ شارع سوهاج من شارع الزقازيق
(خلف قاعة سيد درويش) الهرم
تليفون وفاكس : ٥٦٣٤٦٩٩
ص.ب: ١٧٠٢ العتبة ١١٥١١
جمهورية مصر العربية

الطبعة الثانية
١٤١٩هـ - ١٩٩٨م

رقم الإيداع ٧٤٦٨/ ١٩٩٨
ISBN : 977-279-202-8

التنفيذ الطباعي : دار الأمين للطباعة

تراثنا

سلسلة كتب تصدرها دار الأمين بإشراف الدكتور *يوسف زيدان* ، تُعنى بنشر الأعمال الأصيلة في مجال التراث العربي، مما لم يسبق نشره من أعمال تراثية محققة أو مؤلفة ؛ وتراعي السلسلة فيما يصدر عنها من كتب ، القواعد العلمية الرصينة ، المعمول بها في مجال التأليف والتحقيق التراثي الجاد .

صدر منها :

- التراث المجهول
  للدكتور / يوسف زيدان (تأليف)
- حديقة الحقيقة ، لسنائي
  للدكتور / إبراهيم الدسوقي شتا (ترجمة)
- حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي
  للدكتور / كرم أمين أبو كرم (تأليف)
- ابن القطّاع الصقلي
  للدكتور / أحمد محمد عبد الدايم (تأليف)
- الفكر الصوفي
  للدكتور / يوسف زيدان (تأليف)
- حي بن يقظان
  للدكتور / يوسف زيدان (دراسة وتحقيق)
- ديوان ابن الصباغ الجذامي
  للدكتور / محمد زكريا عناني (تحقيق)

في محل الإهـداء :

.. مَنْ كَانَ يُعْقُوبيَّ الحزْن، جَلَى عَنْ بَصَــرِهِ
العَمَى، بِطَرْحِ البَشِيرِ إليـهِ قَمِيـصَ يوسُفَ !

عبد الكريم الجيلي

مُفتتـــــح

فى الإسكندرية ، قبل خمسة عشر عاماً ؛ تقدَّمت لكلية الآداب بخطة بحث لنيل درجة الماجستير فى الفلسفة الإسلامية والتصوف ، بعنوان **فلسفة عبد الكريم الجيلى الصوفية ، دراسةٌ وتحقيق لقصيدة النادرات العينية** .. كان ذلك أواخر سنة ١٩٨٢ ميلادية.

وتوقَّف الأستاذ المشرف، الدكتور حسن الشرقاوى، عن قبول أو رفض الخطة .. ثم علَّق الأمر بموافقة أستاذه – وأستاذى– الدكتور محمد على أبوريان. ولما عرضت الأمر على الأخير ، صاح فىَّ : ***كيف ستدرس عبد الكريم الجيلى؟ وكيف ستفهمه ؟ إن لى أربعين سنة أحاول فهمه ، وما فهمت منه شيئاً، فهل ستفهمه أنت*** ؟! .. وأضاف : ***إننى أسمى هذا الجيلى ؛ المشعبذ الأعظم.***

وانسحبتُ فى هدوء .. فى هدوء ملئ بالحسرة والألم . حتى كانت صبيحة اليوم العاشر من شهر ديسمبر من السنة المذكورة، وإذا بالأستاذ المشرف يهاتفنى طالباً منى الحضور ومعى خطة البحث، ووقَّع عليها – من دون نقاش– بالموافقة ! بعدها بزمان سألته عن هذا **التحول المفاجئ** فقال ما معناه أنه رأى مناماً يدعوه للموافقة الفورية على خطتى للماجستير !

أدى ذلك بى ، لاحقاً، إلى إمعان النظر فى الأمرين : التحول المفاجئ، والمنامات .. فقد رصدت عديداً من أمثال هذه التحولات الفجائية سواءً فى حياة المعاصرين أو فى حياة السابقين ، فوجدت ذلك بمثابة انقلاب فى حياة

هذا الإنسان أو ذاك . وفى تاريخ التصوف الكثير من الأمثلة على ذلك، فقد تحوَّل إبراهيم بن أدهم فجأةً إلى طريق القوم، وكان فى غمرة حياته اللاهية .. وأثناء رحلة صيد، سمع هاتفاً من قربوس سرجه : *يا إبراهيم ماهذا خُلقت !* فترك أصحابه وساح فى الأرض على طريقة الصوفية . وتحوَّل أبو الغيث بن جميل فجأةً إلى الطريق الصوفى، بينما كان قاطعاً للطريق يرصد قدوم القوافل لنهبها .. كان عيناً لجماعة اللصوص، فسمع النداء : *يا صاحب العين عليك العين* ! فصار بعدها علماً من أعلام التصوف. وتحول فريد الدين العطار فجأةً إلى التصوف، بعدما مَرَّ عليه درويشٌ سوَّاحٌ، فألقمه قطعة حلوى أثناء جلوسه أمام دكان عطارته . وتحوَّل عبد القادر الجيلانى فجأةً إلى عالم الروح، بعد نظرةٍ ثاقبة من شيخه حماد الدبَّاس. وتحوَّل جلال الدين الرومى فجأةً من الفقه وعلوم المظاهر، إلى التصوف وعوالم الباطن بعد لقائه بشمس الدين التبريزى .. ولاتكاد بقية الأمثلة تقع تحت الحصر.

ولا تتوقَّف عملية التحول الفجائى على سِيَر الصوفية وحدهم .. فقد تحوَّل جلال الدين الدَّوَّانى ، فجأةً ، إلى التشيع . وتحوَّل نصير الدين الطوسى، والغزالى ، والسيوطى .. وغيرهم ، تحولات عارمة فى سيرتهم الشخصية.

وقد حلَّلتُ هذه الظاهرة فى دراسةٍ سابقة[1] ، فانتهيت إلى أن ما نراه مفاجئاً من هذه التحولات، إنما هو نتيجة لعوامل عديدة ظلت تعتمل فى نفس هؤلاء المتحولون فترةً طويلة، حتى إذا نضجت الثمرة.. سقطت عن فرع الشجرة ، سقوطاً نراه مفاجئاً.. بينما هو نتاجٌ لوقت طويل من النضج الخفى الهادئ .

أما المنامات .. فحديثها يطول، ولا يتوقَّف أثرها على التحولات العارمة فى سيرة الأفراد، وإنما يتعدى ذلك إلى التغيرات الحاسمة فى تاريخ الحضارات..

---

(١) راجع ذلك فى كتابنا : عبد القادر الجيلانى ، باز الله الأشهب (دار الجيل – بيروت ١٩٩١)

انظر مثلاً أحلام **المأمون** وكيف أدَّت إلى أكبر حركة ثقافية فى الحضارة العربية الإسلامية، أعنى حركة الترجمة ونقل الكتب اليونانية إلى اللغة العربية؛ بعدما رأى المأمون أرسطو فى منامٍ حكاه لنا ابن النديم فى **الفهرست** حين قال :

ذِكْرُ السبب الذى من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها عن العلوم القديمة فى هذه البلاد؛ أحد الأسباب فى ذلك، أن المأمون رأى فى منامه ، كأن رجلاً أبيض اللون، مشرَّباً حمرة، واسع الجبهة، مقرون الحاجب ، أجلح الرأس ، أشهل العينين ، حسن الشمائل ، جالس على سريره. قال المأمون : وكأنى بين يديه، قد مُلئت له هيبة. فقلت : من أنت؟ قال : أنا أرسطاليس. فسُررت به، وقلت: أيها الحكيم ، أسألك ؟ قال : سَلْ . قلت: ما الحسَنُ ؟ قال: ما حَسُنَ فى العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حَسُنَ فى الشرع. قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حَسُنَ عند الجمهور . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم .. وفى رواية أخرى . قلت : زدنى . قال: مَنْ نصحك فى الذهب ، فليكن عندك كالذهب ؛ وعليك بالتوحيد ! .. فكان هذا المنام من أوكد الأسباب فى إخراج الكتب[1] .

وللمأمون منامات أخرى، كان لها أثرها المباشر فى رسم الملامح العامة للحضارة العربية الإسلامية . فمن ذلك ما جرى بينه وبين أكبر المترجمين **حنين بن إسحاق** الذى اضطهده المأمون بسبب مؤامرة حاكها أعداء حنين لإيهام المأمون بأن حنيناً يهين السيد المسيح – وكان حنين مسيحياً – فجرده المأمون عن كتبه وأمواله .. حتى رأى المأمونُ السيدَ المسيح فى منام، يدعوه للعفو عن حنين وينذره بألا يتأخر عن ذلك. فعفى عنه، وردَّ إليه كتبه وأمواله ، وردَّه

(١) ابن النديم : الفهرست تحقيق رضا المازندرانى (دار المسيرة – بيروت، ١٩٨٨) ص ٣٠٣.

على رأس بيت الحكمة ببغداد .. فأخرج حنين روائع العلم اليونانى إلى اللغة العربية.

ولا نستطيع هنا الإفاضة فى الكلام عن أثر المنامات فى حياة الأفراد والأمم . كما لا يمكننا الاستفاضة فى تحليل الأثر المتبادل بين الوعى والحلم فى صياغة الحلم والواقع ! فذلك سوف يُجرى بنا خيول الكلام إلى مضمار بعيد.. وإن هى إلا إشارات إلى ما يمكن أن تسفر عنه التحولات ، والمنامات ، فى مصائرنا :

وعَنّى بالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ
لِرَمْزِ الهَوى ، ما السِّرُّ عِنْدِىَ ذَائِعُ

.. وفى الأيام الأولى من العام ١٩٨٣ ميلادية، سُجِّلت خطة الماجستير. وفى الأيام نفسها التحقت بالجندية، فأمضيت عامين على ساحل مصر الشمالى الشرقى، كنت ضمن قوات حرس الحدود، موكولاً إلىّ عملٌ عجيب هو المراقبة بالنظر ! فكنت أمضى ساعات النهار فى بقعة صحراوية نائية. أحدِّق فى البحر، راصداً دخول أية طائرات منخفضة، من تلك التى لايمكن لأجهزة الرادار التقاطها ... وطيلة عامين من المراقبة لم أر طائرةً واحدة، وإنما غرقت فى تأملات طويلة حول عبد الكريم وفلسفته الصوفية .. ونوقشت الرسالة ، فى الأسبوع نفسه الذى أنهيت فيه خدمتى العسكرية.

والمقام هنا يقتضى الإلماح إلى القواعد المنهجية، التى سرت عليها لانجاز هذه الدراسة فى فلسفة الجيلى : غير المفهوم ! الذى ظنّه أستاذى ، لما عجز عن فهمه ؛ مشعبذاً أعظم !

تلقيتُ الملمح المنهجى الأول ، فى هذه الدراسة التى بين أيدينا، من شيخى **مصطفى حلمى القادرى** .. فقد نصحنى فى وقت باكر ، بألا أدخل إلى النص الصوفى بعنف، وبألا اعتبر الأمر معادلةً كيميائية . وإلا ، فلن أخرج

بشئ من تلك النصوص العوالى ، التى لايمكن الولوج إليها مـن بـاب آخـر غـير الذوق .. ومن دون تذوقٍ هادئ للمرامى البعيدة فـى النـص الصوفـى، وإدراكٍ عميق لإشاراته العميقة، وجمالياته؛ يظل دوماً : غير مفهوم .. ومشعبذ !

ومن ناحية ثانية ، على صعيد المنهج .. فقد لاحظت أن الشعر هو المجلـى الأوسع للتعبير الصوفى ، بما للنص الشـعرى مـن إمكانـات خاصـة للإشـارة إلى أسرار المعنى الذى لا تطيقه العبارة . فالشعر يوحى ، ويلمح ، ويلوِّح :

وعَنِّى بالتَّـلْـوِيـحِ يَفْهَـــمُ ذَائِــقٌ
لِرَمْزِ الهَوى ، ما السِّرُّ عِنْدِىَ ذَائِعُ

من هنا اعتمدت على النصوص الشعرية فى فهم فلسـفة الجيلـى وأفكـاره الصوفية، مع اهتمامٍ خاص بقصيدته المطولة **النادرات العينية** وهـى واحـدة مـن أبدع قصائد الشعر الصوفى، وأكثرها من حيث عدد الأبيات -لايفوقهـا طُـولاً فى الشعر الصوفى العربى، غير تائية ابـن الفـارض الكـبرى - وقـد عبَّر الجيلى خلال قصيدته تلك ، عـن معـالم فكـرة الصوفـى ونظرياتـه الفلسـفية العميقـة ، خاصةً أنه اختار لها بحراً عروضياً ذى مساحة عريضة ، هو **الطويـل** الـذى تتيـح تفعيلاته الممتدة، مجالاً أوسع للتعبير .

وعلى صعيد المنهج أيضاً، لابد من الإشارة إلى أننـى استفدت كثـيراً مـن المنظـور البنيـوى .. مـع تطويـرٍ خـاص استغنيت فيـه عـن فكـرة **القطيعـة** عنـد البنيويين، واستبدلت بها فكرة إدخال السابق فى اللاحق . فالمنهج البنيوى ينظـر إلى الإنتاج الثقافى فى كل مرحلة ، باعتباره نسيجاً خاصاً ذا استقلاليةٍ تامة عما يسبقه ويلحقه من مراحل معرفية أخرى، بحيث تصبـح البنيـة المعرفيـة الواحـدة، مجالاً قائماً بذاته يمكن من خلاله -فقط- التعرُّف علـى **اللغـة** وإدراك **الدلالـة**.. ويرى البنيويون، أن **القَطْـع** يفصـل بـين البنيـات المعرفيـة المتعاقبـة ، ويمثـل حـدّاً صارماً بين التشكُّلات المعرفية . وأرى أن البينة الأسـبق، تمثـل عنصـراً متكـاملاً يدخل فى تشكيل البنية اللاحقة -ضمن عناصر أخـرى مستحدثة- وبهـذا يتـم

التواصل بين البنيات المعرفية. وبهذا المنظور المعدل، تناولت نظريتىْ الإنسان الكامل والوحدة ، فى الحقبة المعرفية التى امتدت من القرن السادس إلى القرن التاسع الهجريين، وهى الحقبة التى بدت فيها المعرفة الصوفية على نحو خاص، تجلّى فى أعمال الصوفية الكبار الذين انتسبوا لهذه الحقبة أو البنية المعرفية، أمثال: السهروردى الإشراقى ، ابن الفارض، ابن سبعين ، ابن عربى ، الجيلى.. وكان مفهوم الحقبة المعرفية عندى، مستفاد فى المقام الأول من مصدرين ، الأول دراسات ميشيل فوكو المبكرة .. والمصدر الآخر ، بيت شعرى لابن الفارض – يجب تأمله بعمق – يقول فيه إن الذات الإلهية تتنوع تجلياتها فى الكون :

وَمَا بَرِحَتْ تَبْدو وتَخْفَى ، لِعِلَّةٍ

عَلَى حَسَبِ الأَوْقَاتِ فِى كُلِّ حِقْبَةِ

بهذه الاعتبارات المنهجية . أنجزت رسالتى فى فلسفة عبد الكريم الجيلى.. وطُبعت الرسالة على حالها الأول ، قبل عشر سنوات ، فى طبعة بيروتية صدرت من دار النهضة العربية . ولم يتيسَّر لى مراجعة بروفات هذه الطبعة، فجاءت مليئة بأخطاء الطباعة، وبأخطاءٍ أخرى وقعت فيها يوم أعددت الدراسة (وكنت آنذاك فى العشرينات من عمرى) فلما جاء أوان تلك الطبعة، المحررة ، المنقحة؛ اقتضى الأمر معاودة النظر فى الطبعة الأولى، وإخراجها على نحو أفضل.. على الأقل ، بحكم الخبرة التى تراكمت عندى ، وأنا متجهةٌ للأربعين من العمر ، حيث : الأخطاء أقل، والألم أكثر .. والحيرة أعمق .

وكانت الطبعة الأولى ، بالعنوان نفسه **الفكر الصوفى** مع إضافة العنوان الجانبى **عند عبد الكريم الجيلى** وفى هذه الطبعة، حافظت على العنوان الأصلى، وغيرتُ العنوان الجانبى إلى **بين عبد الكريم الجيلى وكبار الصوفية** لأنه أكثر انطباقاً على موضوع الكتاب، وأكثر دلالة على المنهج المتّبع فيه .

.. وفى اختتام هذا المفتتح ، أشير إلى أن نظريتىْ الإنسان الكامل والوحدة، لايمكن فهمها بشكل جيد ، بعيداً عن الشروط الموضوعية والسياق التاريخى من جهة ، وتلقائية الحسِّ الحضارى عند الصوفية من جهة أخرى. فلم يكن من الممكن ظهور هاتين النظريتين، فى حقبة معرفية سابقة على القرن السادس الهجرى، فالخبرة الروحية واللغة الصوفية ، ما كانا قد تأهلا بعد لظهور مثل هذه النظريات .. ومن الجهة الأخرى، فقد حدث فى تلك الحقبة أن تفتّت **الدولة** بالمفهوم السياسى ، وصارت **الأمة الإسلامية** فى كيانات سياسية أصغر، مما أدى لالتهام بعضها ، وضعف البعض الباقى. وحدث أن تقلّص وعى **الإنسان** بذاته مع ازدياد خراب العالم واضطراب الأحوال العامة.. فجاءت النظريتان ، لتضمَّا الكيانَ المتشظّى سياسياً ، داخل تنظيمٍ روحىٍّ محكم (الولاية) وتحت لواء فرد واحد (القطب) بديلاً عن الفرد السياسى المضمحل (الخلفية) ولتعطى النظريتان للإنسان ، تلك المحورية التى افتقدها على المستوى الحضارى العام.

هذا إجمالٌ ، وللأمر تفصيلٌ يطول .

د. يوسف زيدان

الإسكندرية فى مارس ١٩٩٨

الموافق ذى القعدة ١٤١٨ هجرية

مُقَــدِّمَــةٌ عَامَّةٌ

(الطبعــة الأولـى)

فى الأيام الحاضرة، تزداد الهوّة اتساعاً، فتفصل بين ماضينا والحاضر، على نحوٍ لا نكاد معه نرى الماضى رؤيةً واضحة.

واتساع الهوّة يعنى : أن تنضب ينابيع استمداد القيم الرُّوحية من التراث.. فيعلوا إيقاع التحضُّر غير المتعقّل، ويزداد توترُّ الأحكام العامة لدى الفرد، الذى لم يملك أن يُحكم ذوقه فيما يقبل أو يرفض من إنتاج الغرب.. ومن هنا، يبدأ غروب أحكام القيمة فى أُفق حياتنا الخلقية.

واتساع الهوة يعنى: أن تتقطّع سيقانٌ تربط بين الفكر الحاضر وجذور الإبداع الثقافى فى التراث.. فيُمسى مثقف اليوم بلا هوية ، يتلمس بعضاً يسيراً من أثر الحكمة فى الغرب الذى.. إن ذُكرتْ الحكمةَ ذَكَرَ الشرق. ومن هنا، تنتفى الأصالة فى التكوين العام لحياتنا الثقافية.

واتساع الهوة .. فصلٌ بين رسوخ تقاليد الحكم الإلهى فى سيرة الأوّلين وبين ضرورة اقتداء الآخرين بتلك الأحكام، فيُنتج ذلك -أول ما ينتج- براثن شركٍ خفى، تنشب فى قلب الروح باسم التحضُّر وسُنّة التحول.. وينتج -على الجانب الآخر- مظاهر التطرف اللا واعى، المبدِّى فى أطراف واقعنا الدينى.

والهوة .. تبعد ما بين إنسانٍ يسعى دوماً للتعلق بذيول براقة، تبديها فنونٌ حضارةٍ تقع وراء البحار، وإنسانٍ يتبصّر بهدوء ويعبد الله علَى الفطرة.. ومن هنا يبدأ الاغتراب والانشطار فى الوعى الجمعى .

فإذا ازداد فى اليوم الآتى، اتساعُ الهوة بين الأمس واليوم.. جاء اليوم الذى لانقدر فيه على تبصُّر الماضى، الذى تشكَّل داخلنا منذ قرون، فينطمس .. رغم كونه أول ما يبدأ به التكوين المتجدِّد للتلقائية الحضارية، ورغم كونه: جانبنا الجوانى .. ومَنْ لم يعرف جوانيه، لم يدرك برانيه.

وهذه الدراسة التى بين أيدينا ، ما هى إلا محاولة للتعرف على واحد من الجوانب المهمة فى تراثنا، هو جانب **التصوف** الذى انطمست ملامحه الحقيقية، وأصبح ميداناً يرتع فيه بعض الجهلة والمتنفعين الذين أساءوا لكلمة **تصوف** مما جعل البعض يوجِّه سهامه الطاعنة فى التصوف الإسلامى ورجاله فى مختلف الأحقاب التاريخية. ونسى الطاعنون، أن التصوف فى الإسلام كان دوماً منبعاً لاستمداد القيم الرُّوحية والخُلقية، وأن التصوف الإسلامى كان فى الوقت الذى كان فيه المسلمون المتقدمون على سائر الأمم.. وأنه غاب يوم غابوا ! ونسى الطاعنون فى رجال التصوف ومكاشفاتهم، أن القوم إنما هم خاصة من استقام على الطريق.. وقد قال الحق تعالى فى محكم آياته ﴿**وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا** .. ﴾(1)

وهكذا، فقد كانت صفحات هذا الكتاب (الذى هى فى الأصل: الجزء الأول من بحثنا لنيل درجة الماجستير فى الفلسفة) ثمرة لوقت طويل، شاء الحق تعالى أن نقضيه فى صحبة الصوفى المسلم **عبد الكريم الجيلى** .. حيث أتاحت لنا تلك الصحبة ، الدخول إلى عالم التصوف الإسلامى بآفاقه الذوقية الرحيبة، وشخصياته الفريدة من رجال الإسلام الذين شربوا من نبع المعرفة الإلهية .. كما أتاحت لنا تلك الصحبة الروحية ، بعض **الوقفات** عند قيم إسلامية عالية، ومعانٍ صوفية رفيعة ، لشد ما نحتاج إليها اليوم فى غلواء اندفاعنا المتهوِّس نحو كل ما هو مادى .. فى زمن يسأل فيه الناس من حولنا عن الثمن، وليس عن القيمة !!

---

(1) سورة الجن : آية ١٦.

أما عن تناولنا لقضايا التصوف، ولفيلسوف الصوفية عبد الكريم الجيلي فإن هذا التناول يستند إلى بضعة مقدمات أساسية، هي بمثابة المسلّمات التي تقوم عليها كل نظرية أصيلة في ميدان التصوف.. وهذه المقدمات ، التي تمّت مناقشتها على نطاق واسع في مؤلّفات أخرى ؛ هي :

* *إن التصوف الإسلامي إنما تدفّق من ينابيع الزهد الأولى منذ عصر النبوة، ولم يكن التصوف الإسلامي في نشأته مستمداً من مصادر فارسية أو مسيحية كما ادعى كثيرٌ من المستشرقين الذين درسوا الفكر الإسلامي بغرض النّيل منه.*

* *إن فكرة الخروج على الإسلام لم تراودْ واحداً من رجال التصوف الذين نذكرهم في هذه الدراسة أو نُوازن بين ما ذهبوا إليه، أما افتراء بعض المتهمين لرجال التصوف بأنهم مرقوا من دين الإسلام، فما هو إلا اتهامٌ ظنيٌّ ظالم، قائمٌ على أحد أمرين: إما الجهل بمنطق الصوفية وأحوالهم، أو الحقد على أصحاب المقامات العالية في التصوف ممن حظوا دوماً بالكشف الإلهي والهبات الرحمانية ، وطالما كان يلتف حولهم الناس ويُجلّهم العامة والخاصة والحكام .*

* *إنّ استجلاء الحقائق الكامنة في كلام الصوفية، والنظر إلى الإنتاج الصوفي، النثري و الشعري، هو عملٌ لا يمكن إلا بالذوق. أمّا التوصُّل إلى حقائق الكشف الصوفي، فلا يتم إلا بتجربة .. ولهذا ظل الصوفية في مختلف المراحل التاريخية يؤكدون أهمية الذوق الصوفي والتجربة الروحية لفهم حقائق طريقهم، ومن هنا كان الصوفية ينتحلون العذر للمنكرين عليهم من غير أهل الطريق، وكانوا دوماً يقولون : معذورون ، فلو عاينوا ما عاينّا .. لنطقوا بما ننطق به !*

وتنقسم دراستنا هذه إلى ثلاثة أبواب، وخاتمة، نضع على رأس كل باب مدخلاً نشير فيه إلى موضوع الباب وأقسامه وبعض النقاط المهمة الواردة فيه..

فكان الباب الأول بعنوان **عبد الكريم الجيلي** وفيه نعرض لتفاصيل حياته وسياحاته الصوفية واختلاف الآراء حول مولده ووفاته، ثم نشير إلى ألوان ثقافة الجيلي المتعددة، وذلك في الفصل الأول من هذا الباب .

والفصل الثاني من الباب، دراسة حول أساتذة الجيلي ومعاصريه من الصوفية حيث نُلقي بعض الأضواء على الرجال الذين عرف الجيلي التصوف من خلالهم، ونتوقف حيناً عند شيخه **شرف الدين الجبرتي** الذى ارتبط به على أفضل ما تكون الرابطة الروحية بين الشيخ ومريده.. وقد كانت هذه الرابطة من أهم الأسباب، التي جعلت الجيلي يتعلق بمدينة **زبيد** اليمنية، وقد عرضنا أيضاً، لبقية الأسباب. والنقطة الأخيرة في هذا الفصل، تدور حول معاصرى الجيلي وإخوانه في الطريق.. وعلى رأسهم: الشيخ **أحمد الرداد** المتولى زمام القضاء آنذاك في اليمن.

والفصل الثالث ، بحْثٌ في طبيعة أسلوب الجيلي وذِكرٌ لمؤلَّفاته، ورأينا أن الجيلي قد سار بأسلوبه في مؤلفاته، إلى حيث الإشارة ولغة الرمز والتلويح، ولذلك ناقشنا طبيعة الأسلوب الرمزى، ودوافعه عند صوفية الإسلام، كما ناقشنا المدخل الصحيح لفكِّ رموز القوم. وعرضنا بعد ذلك لأمثلةٍ من هذا الأسلوب الرمزى عند الجيلي، وقدّمنا قائمةً بمؤلّفاته.

والباب الثاني من هذا الجزء، بعنوان **الإنسان الكامل** وفيه نعرض لواحدةٍ من أهم النظريات الصوفية في الإسلام.. فنقترب من عبد الكريم الجيلي لرؤية ما ذهب إليه في ذلك، وذلك موضوع الفصل الأول **الإنسان الكامل عند الجيلي**.. الذى يحتوى على خمس نقاط رئيسية، تدور حولها فكرة الجيلي عن الإنسان الكامل، هي : الذات الإلهية ، مراتب أهل الغيب، مرتبة الإنسان الكامل- الإنسان الكامل في مقابل الحق- الإنسان الكامل في مقابل الخلق.

والفصل الثاني يتناول **نظرية الإنسان الكامل بين الجيلي والصوفية** وفيه نتوقف عند مواقف بعض الرجال - أو بالأحرى : الصوفية الكبار - بصدد

تلك النظرية المهمة فى الفكر الصوفى الإسلامى. وكان أول من توقفنا عنده، الشيخ الأكبر: محى الدين بن عربى.. ثم الشيخ الإشراقى: شهاب الدين السهروردى والرجل الثالث الأخير كان: محمد عبد الحق بن سبعين.

ولمّا كان بعض المستشرقين ، من أمثال ر. أ. نيكلسون وهانز شيدر، قد ذهبوا بأصول نظرية الإنسان الكامل مذاهب شتى. فقد جاء الفصل الثالث من الباب بعنوان **أصول ومصادر نظرية الإنسان الكامل** حيث عرضنا لوجهة النظر الاستشراقية الخاصة، التى ترجع بنظرية صوفية المسلمين إلى أصلٍ فارسى.. ووجّهنا لوجهة النظر هذه، بعض الانتقادات ، ثم عرضنا لتصورنا الخاص للمصدر الإسلامى لنظرية الإنسان الكامل.

.. والباب الثالث الأخير بعنوان **الوحدة** ويتناول إحدى أدق النظريات فى التصوف الإسلامى، وهى نظرية الوحدة، التى اختلطت فيها -عند بعض الفقهاء والمؤرخين- مفاهيم الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ووحدة الشهود.. ولذلك فقد جاء الفصل الأول بعنوان **الحلول والاتحاد والوحدة** كى يمكن لنا قبل الدخول فى تفاصيل نظرية الوحدة، أن نصل إلى تحديد دقيق لتلك الاصطلاحات. وكان الحلول أول هذه الاصطلاحات التى تعرضنا لها، فتناولنا المعانى المختلفة للكلمة والأنماط المختلفة من تلك العقيدة.. ثم توجّهنا نحو الحلاج، فى محاولة ذوقية للاقتراب من حقيقة موقفه. والنقطة الثانية فى هذا الفصل، تدور حول معنى الاتحاد فى جوانبه المختلفة، وفى أقوال أبى يزيد البسطامى.. وأخيراً نتعرض لمعانى الوحدة من وحدةٍ وجودية بالمعنى الفلسفى، إلى وحدةٍ عامة بالمفهوم الدينى، أو وحدة وجود مادية وعقلية، بالمعنى الذى ذهب إليه بعض المفكرين .

والفصل الثانى من الباب بعنوان **الوحدة عند الجيلى** وفيه نتعرَّف إلى حقيقة قول الجيلى بالوحدة، من خلال بحث لنقاط ثلاث فى فكره الصوفى هى: الوجود الحقى والوجود الخَلْقى، الألوهية، التوحيد.. لنخرج من ذلك

بحقيقة الوحدة التى قال بها عبد الكريم الجيلى، وكيف أنها لاتصح تسميتها بالوحدة الوجودية -أو الشهودية- وإنما أدق مسمياتها هو : الوحدة الإلهية.

ثم ندخل إلى الوحدة الإلهية بين الجيلى والصوفية وهو موضوع الفصل الثالث من الباب الثالث الأخير .. حيث نتعرض لمعنى الوحدة الإلهية عند ابن عربى وابن الفارض وابن سبعين، لنرى حقيقة المشرب الذى ورده هؤلاء الرجال :

وعلى ذلك، فموضوعات هذه الدراسة تقع جميعاً ضمن نطاق التصوف الفلسفى[1] .. ونرى أن نوضح فى هذا المقام ما تعنيه بتصوف فلسفى : منذ القرن السادس الهجرى ، كان فى التصوف الإسلامى جانب قوى يقوم على أساس متين من الحكمة والذوق، أو العلم والعمل. وعلى هذا الجانب نجد رجالاً -ممن تعرضنا لبعضهم - عبَّروا عن التصوف الإسلامى تعبيراً نظرياً يستند إلى الحكمة والذوق، فعبَّرت كتاباتهم ونظرياتهم عن الكشف الصوفى، تعبيراً لا يخلو من مصطلحات الفلسفة، وتناولت تلك النظريات موضوعات فلسفية انصهرت بفعل التجربة الصوفية، ثم خرجت النظرية فى قالب يحمل طابع التصوف .. عن هذه النظرية نقول : تصوف فلسفى .. وعن رجالها: صوفية فلاسفة.

(١) هذا ما كنتُ اعتقده أيام كتبتُ رسالتى .. ثم ظهر لى، بعدها أن الاعتقاد بوجود تصوف سُنى وتصوف فلسفى هى محض خيالات فى أذهان الدارسين ، أو هى محض تقسيمات مدرسية. فتدبَّر !

الباب الأوّل

عَبْد الكَرِيمِ الجِيلِي

مـدخـل

عبد الكريم الجيلى واحد من أبرز الشخصيات فى تاريخ التصوف الإسلامى، كان رحيق شراب القوم قد جذبه منذ حداثته، فلمّا شرب شرابهم، وانشغل بمن شغلهم.. نطق بأحوالهم، وتكلم اللغة التى يتكلمون.

وقضى الرجل حياته بين لوعة الوجد ولذة الوصال، حتى أخذت العنايةُ بيده، فظل يترقّى من حالٍ إلى مقام، ومن حيرةٍ إلى يقين، ومن تلوينٍ إلى تمكين.. وكان عبد الكريم الجيلى سياحاً فى أرض الله، متنقلاً بين البلاد على طريقة أهل التجريد.. فمن العراق إلى فارس، ومن الهند إلى بلاد اليمن، ومن مصر إلى ساحل فلسطين :

فَقَاطَعْتُ نِدْمَانِي وَوَاصَلْتُ لَوْعَتِي

وَهَاجَرْتُ أَوْطَانِي فَبَانَتْ مَرَابِعُ

ولكن مدينة واحدة، شغلت وجدان الجيلى فتعلق بها أكثر من غيرها، فكان إن سافر عنها للسياحة، لايلبث أن يعود إليها يحدوه الشوق إلى هناك.. إلى مقر شيخه فى الطريق، إلى زبيد اليمن.

وخلال سياحات الجيلى المتواصلة، عرف الرجل الكثير من ثقافة عصره، وحصّل قدراً وافراً من معارف تلك الحقبة الزاخرة.. ومن هنا، جمع الجيلى فى تصوفه بين النظر والعمل، أو بين الحكمة والذوق الصوفى، حتى انعكس ذلك فى كتبه وفى أشعاره الصوفية التى جعلت منه قمةً من قمم الفكر الصوفى، وواحداً من معالم الحياة الروحية فى الإسلام، ومرآةً ناصعة انعكس عليها ملامح التصوف فى تلك الحِقبة.

وكغيره من كبار صوفية الإسلام ، نال الجيلي حظه من تشنيع المرجفين وتهاويل المعجبين بتصوفه .. إلا أن حملة الطاعنين في الجيلي كانت أشد، فرأى فيه معاصروه من الفقهاء: قائلاً بالحلول والاتحاد. ورأى فيه بعض المعاصرين من الدارسين: معبراً عن أفكاره الرافضة! و لم يكن ذلك كله غائباً عن الجيلي:

وَكَمْ كَانَ صَدْرِي لِلنِّبَالِ عَرِيضَةً
وَعِرْضِي لِسَهْمِ الطَّاعِنِينَ مَوَاقِعُ

ولكننا على صفحات هذا الباب ، سوف نحاول تقديم صورة موضوعية لتلك الشخصية الصوفية الفريدة، بقطع النظر عما قيل عنه، وما قيل في حقه، وإنما نتعرّف إليه من خلال ثقافة العصر الذى عاش فيه، ومن خلال مؤلّفاته التى بين أيدينا.. ومن خلال قول القائل : لاتظنّن بأخيك سوءاً، وأنت تجد له فى الخير محملاً.

وهذا الباب إجابةٌ مطولة، عن تساؤلات متعدِّدة حول شخصية الجيلى وحقيقة مذهبه، وحول تفاصيل حياته التى لايزال الغموض يلفها.. وذلك موضوع الفصل الأول. أماّ الفصل الثانى فيدور حول شيوخ الجيلى ومعاصريه، فمن خلالهم، يمكن لنا أن نتعرف إلى العالم الذى أخذ الجيلى التصوف منه، ويمكن لنا أيضاً أن نعرف جملة الأسباب التى جعلت الجيلى يرتبط بالمدينة اليمنية زبيد ولماذا كان الجيلى أكثر ميلاً لهذا الجانب والجناب.

وثالث فصول هذا الباب ، يتناول أسلوب الجيلى ومصنّفاته، فى محاولة للإجابة على:

لماذا كتب الجيلى بلغة الرمز، ولماذا سار فى طريق الأمثال ؟ وكيف يمكن الدخول إلى عالم الرمز المفعم بالإيحاء والتلويح ؟ وما هى مؤلّفات عبد الكريم الجيلى التى ظل معظمها -حتى يومنا هذا - رهين الورق الأصفر المخطوط المتآكل ؟!

والله الموفق ..

الفَصْلُ الأوَّلَ

حَيَاتُهُ

اسمه ولقبه

تتفق المصادر على أن اسمه عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم بن خليفة بن أحمد بن محمود وكنيته قطب الدين ويُلقّب بعضهم بالجيلي وبعضهم بالجيلاني (أو الكيلاني) نسبة إلى جيلان.

وجيلان، بالكسر – وتعني باليونانية أرض الجبل Gilac – منطقة فارسية تقع جنوب بحر الخزر وشمال جبال البرز وتحدها من الشرق طبرستان[1] .. يقول ياقوت: *جيلان وموقان ابنا كاشج بن يافث بن نوح، عليه السلام، وجيلان اسم لبلاد كثيرة وراء طبرستان، ليس فيها مدينة كبيرة إنما هي قرى في مروج بين الجبال، وينسب إليها جيلاني وجيلي، والعجم يقولون : كيلان*[2].

وينتسب كثير من رجال العلم إلى جيلان، فيلقّب الواحد منهم بالجيلي أو الجيلاني. ولكن هناك مَنْ يفرّق بينهما على أساس أنه إذا انتسب الشخص إلى البلاد يسمى جيلاني –كما يفعل غالبية المؤرخين– وإذا انتسب إلى واحدٍ من أهلها، يقال له : جيلي[3] .

وقد ارتفع حاجي خليفة بنسب عبد الكريم الجيلي إلى عبد القادر الجيلاني (عبد الكريم بن إبراهيم بن سبط الشيخ عبد القادر الكيلاني

---

(١) Encyclopedia of Islam; Vol.13, Art Gelan p.151.

(٢) ياقوت الحموى: معجم البلدان (طبعة دار صادر ، بيروت) المجلد الثانى ص ٢٠٨.

(٣) ابن شاكر الكتبي: فوات الوفيات (مكتبة النهضة – مصر) الجزء الرابع ص ٢.

الحنبلي)[1] .. وقد وُلد عبد القادر الجيلاني بجيلان سنة ٤٩١، وتوفي ببغداد سنة ٥٦١هجرية[2] . وحاز الشيخ عبد القادر الجيلاني شهرة واسعة في الأوساط الصوفية، حتى قيل: إنه ما نُقلت الكرامات عن أحد بالتواتر، إلاّ عن الشيخ عبد القادر[3] .

ومادام الشيخ عبد الكريم ينتسب إلى عبد القادر الجيلاني، وليس إلى جيلان، فسوف ندعوه بالجيلي، منعاً للخلط بينه وبين الجيلاني (الشيخ عبد القادر) خاصةً وقد لقب الجيلي نفسه بهذا اللقب في أبيات شعرية له، منها قوله:

أَلِعَبْدِكَ الجيليِّ مِنْكَ عِنَايَةٌ
صِبَّاغَةٌ صِبْغَ المحِبِّ حَبِيبَهُ[4]

مولده ووفاته

اتفق جولد تسيهر[5] مع حاجي خليفة[6] على أن الجيلي وُلد سنة ٧٦٧ هجرية، على حين يقرر بروكلمان أنه ولد ٧٧٧ هجرية[7] .. ولكن التاريخ الأول هو الصحيح، ففي الترجمة الذاتية التي قدمها لنا الجيلي نفسه في قصيدة

---

(١) حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (طبعة دار سعادات- الهند) الجزء الثاني ص ٣٤٠.

(٢) ابن شاكر : فوات الوفيات ٦/٢.

(٣) الشعراني : الطبقات الكبرى (طبعة بولاق، ١٢٨٦هـ) الجزء الأول ص ١٠٨.

(٤) الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل (مطبعة صبيح، الأزهر ١٩٦٠) الجزء الثاني ص ٤٢.

(٥) Encyclopedia of Islam; Vol.1 Art (Djli); by: Goldzeher, p.46.

(٦) حاجي خليفة : كشف الظنون ١/١٥٨.

(٧) Brockelmann: Giesheichte der Arabishen le tiratur; (Leiden) Vol. 2,p.284.

النادرات، يذكر أنه ولد فى أول محرم سنة ٧٦٧ (١٣٦٥- ١٣٦٦ ميلادية) يقول الجيلى:

فَفِى أَوَّلِ الشَّهْرِ المُحَرَّمِ حُرْمَةً
ظُهُورِى وبالسَّعْدِ العَطَارِدِ طَالِعُ
لِسِتِينَ مِـنْ سَبْعٍ عَلَى سَبْعُمَائَةٍ
مِنَ الهِجْرَةِ الغَرَّا سَقَتْنِى المَرَاضِعُ[1]

ولكن الأخبار اضطربت فيما يتعلق بوفاة الجيلى أشد الاضطراب، إذ يرى صاحب ***كشف الظنون*** أنه توفى بعد سنة ٨٠٥، ويبدو أن ***حاجى خليفة*** قد أخذ آخر السنوات التى ذكرها الجيلى فى (الإنسان الكامل) ثم جعل تاريخ وفاته بعد ذلك.. أما ***نيكلسون*** فقد جعل وفاته: حوالى ٨٢٠ هجرية[2] .. ويقول ***جولد تسيهر*** إن تاريخ وفاة الجيلى غير مؤكد، ويجعله ما بين ٨١١ و٨٢٠ هجرية[3] .. ويرى كل من ***ماسينيون***[4] ***وبروكلمان***[5] أن الجيلى توفى سنة ٨٣٢ هجرية (= ١٤٢٨ ميلادية) .. وتابعت سهيلة عبد الباعث المستشرقين الأخيرين، وقالت: إن الجيلى توفى ٨٣٢ هجرية ببغداد، وإن له هناك قبراً يزار إلى اليوم[6] .

---

(١) الجيلى: النادرات العينية، بتحقيق وتقديم/ يوسف زيدان (مكتبة الكليات الأزهرية– دار الجيل) أبيات ٣٣٣، ٣٣٤.

(٢) نيكلسون : دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) مادة : الإنسان الكامل، الجزء الخامس ص ٦٧.

(٣) Encyclopedia of Islam; Vol.1, p.46.

(٤) ماسينيون: الإنسان الكامل وأصالته النشورية (بدوى/ الإنسان الكامل فى الإسلام– بيروت) ص١١١.

(٥) Brockelmann, Ibid.

(٦) سُهيلة عبد الباعث الترجمان : نظرية الإنسان الكامل عند الجيلى (رسالة ماجستير غير منشورة – جامعة القاهرة/ رقم ٢٦٢١) ص ٩٢.

ولم يذكر أحد من أصحاب هذه التواريخ السابقة، المصدر الذى اعتمد عليه فيما أورده، كذلك لم يذكر أى منهم -عدا سُهيلة- المكان الذى توفى فيه عبد الكريم الجيلى .

.. وينقل صاحب كتاب **الصوفية والفقهاء فى اليمن** عن مخطوط للأهدل[1] عنوانه **تحفة الزمن بذكر سادات اليمن** أن الجيلى من الوافدين على اليمن .. وأنه توفى بمدينة زبيد، سنة ٨٢٦ هجرية[2] .

ونرى الأخذ بالتاريخ الأخير. حيث أن ***الأهدل*** المتوفى ٨٥٥هجرية، أقرب إلى الجيلى بحكم المعاصرة، وقد كان على خلاف عقائدى مع الجيلى وغيره من صوفية اليمن؛ ولهذا تكون تاريخ وفاة الجيلى الذى أثبته الأهدل، هو أقرب التواريخ إلى الصحة.. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مكان وفاة الجيلى، والتى كانت بزبيد، وليس ببغداد -كما قالت ***سهيلة عبد الباعث*** فى رسالتها- فقد كان لدى الجيلى من الأسباب ما يدعوه للبقاء بزبيد، والعودة إليها من أسفاره الدائمة، وهى أسباب سوف نوضحها فيما بعد.

أما اعتماد ***سهيلة عبد الباعث*** على أن هناك قبراً للجيلى فى بغداد ، فليس هذا سبباً كافياً للاعتقاد بأن وفاة الجيلى كانت بها ! فعادةً، نجد لمشاهير الصوفية أكثر من (مقام) يعتقد الناس مع مرور الزمن أنه مدفون فيه، ومن الغريب فى هذا الأمر، أن نجد للبسطامى -رغم قبره الشهير ببسطام- قبراً آخر فى مسجدٍ كبير، يحمل اسمه بإحدى بلاد صعيد مصر[3] .. ويؤكد الناس هناك، أن أبا يزيد البسطامى مدفونٌ فيه !

---

(١) هو: بدر الدين عبد الرحمن بن حسين الأهدل، من علماء اليمن المشهورين. له مؤلفات عديدة من أشهرها كتابه كشف الغطاء.. والأهدل من أشد أعداء الصوفية، خاصة أتباع ابن عربى.. (عباس عزاوى/ ابن عربى وغلاة الصوفية ، الكتاب التذكارى لابن عربى ص ١٤٦).

(٢) عبد الله الحبشى : الصوفية والفقهاء فى اليمن (طبعة صنعاء ١٩٧٦) ص١٣١.

(٣) يوجد هذا المسجد ببلدة (ساقلتة) التابعة لمحافظة سوهاج ، ومساحته حوالى ٢٠٠متر مربع.

وعلى ذلك، يكون الجيلي قد ولد ببغداد (كما صرّح هو في نهاية رسالته: قاب قوسين وملتقى الناموسين[1]) سنة ٧٦٧.. وتوفى بزبيد اليمن، سنة ٨٢٦ هجرية . وبذلك، يكون قد عاش ما يقرب من تسع وخمسين سنة.

شخصيته

يبدو لنا الجيلي من خلال مؤلفاته، في صورة الرجل دائم الترحال، فهو يخبرنا في أبيات قصيدته **النادرات العينية** أنه شاهد نبت الأرز في بلدته : جيل[2] - التي ذكر النابلسي في شرحه للأبيات أنها كانت تشتهر بزراعة الأرز حتى زمانه - ثم يقول الجيلي في **الإنسان الكامل** إنه كان بالهند، ببلدة تسمى كوشي سنة ٧٩٠ هجرية[3] ، كما يذكر في (مراتب الوجود) بعض مشاهداته: في بلاد البراهمة[4] .. وعلى ذلك، يكون الجيلي قد رحل عن العراق، وهو في قرابة العشرين من عمره، واتجه إلى بلاد الهند التي يبدو أنه قد أقام بها فترةً من الزمن.

ومن الهند يتّجه الجيلي إلى فارس، فيتعلّم الفارسية ويكتب بها رسالته **جنة المعارف وغاية المريد والعارف** ثم يتجه من فارس إلى جنوب الجزيرة العربية، كما ذكر عنه الأهدل في مؤلّفه السابق[5] .

---

(١) يقول الجيلي في هذه الرسالة : مسود هذه الرسالة، عبد الكريم بن إبراهيم.. الكيلاني نسباً، البغدادي أصلاً، الرُّبيعي عرباً، الصوفي حسباً. (ويوجد هذا التعريف بالمؤلف على العديد من مؤلفات الجيلي بالمجموعة الخطية رقم ١٩٠/ تصوف - بدار الكتب بالقاهرة، والتي تحتوى على عدة مؤلفات للجيلي) .. وهناك قرية من أعمال بغداد، تحت المدائن ، يسمونها الجيل وهم أهل جيلان الوافدون على العراق (معجم البلدان ٢/ ٢١٠).

(٢) الجيلي : النادرات العينية ، بيت ٣٢٦.

(٣) الجيلي : الإنسان الكامل، ٢/ ٣٣.

(٤) الجيلي : مراتب الوجود (القاهرة -بدون تحقيق) ص ٣٩.

(٥) الحبشي : الصوفية والفقهاء في اليمن ، ص ١٣١.

ويصل الجيلى إلى مدينة زَبِيد باليمن سنة ٧٩٦[(١)] ، ويظل بها حتى أوائـل ٧٩٩ هجرية، حيث كان -كما ذكر فى: **الكهف والرقيم** - يجتمع بـالإخوان فى مسجد الجبرتى[(٢)] .

وفى أواخر سنة ٧٩٩ هجرية كان الجيلى بمكة، حيث كان أهلها يسألونه عن الاسم الأعظم[(٣)] .. مما يعنى أنه كان قد بدأ يشتهر كصوفى .

ويعود الجيلى مرة أخرى إلى مدينة **زَبِيد** حيث يذكر فى (الإنسـان الكامل) أنه أقام بها فى شهر ربيع الأول ، سنة ثمانمائة من الهجرة[(٤)] .. وفى شهر رجب ، سنة ٨٠٣هجرية ، كان الجيلـى بالقـاهرة[(٥)] ، حيث ألّف **غنية أرباب السماع** وفى نفس السنة، كان بمدينة غزة، حيث بدأ تأليف **الكمالات الإلهية** الذى أتمه أوائل سنة ٨٠٥ هجرية، بمدينة زبيد !

وفى أواخر سنة ٨٠٥ كان الجيلى بصنعاء اليمن، وله فيها بعض المواقف التى ذكرها فى شرحه للفتوحات المكية[(٦)] .. ثـم يعود الجيلى مرة أخرى إلى زبيد، حتى يتوفى بها : سنة ٨٢٦ هجرية.

وهكذا كان الجيلى واحداً من تلك الشخصيات **القلقة** فى تـاريخ التصوف .. فهو لايستقر بأرض، بل يسيح فى البلاد على طريق الصوفيـة، بحثاً عن تلك **المعالى** التى ذكر فى النادرات أنها كانت تطلبه منذ كان طفلاً[(٧)] :

---

(١) الجيلى : الإنسان الكامل ٤٦/٢.

(٢) الجيلى : الكهف والرقيم (مخطوطة بلدية الإسكندرية رقم ٣٨٩٣/ح) ورقة ١٢ب.

(٣) الجيلى : الإنسان الكامل ٥٨/١.

(٤) الجيلى: الإنسان الكامل ٦٠/٢.

(٥) الجيلى : حقيقة الحقائق (دار الرسالة - القاهرة) ص ١١.

(٦) شرح مشكلات الفتوحات المكية (مخطوطة رقم ٦٣٠١/ تصوف، الإسكندرية).

(٧) الجيلى : النادرات، بيت ٣٣٦.

ويقـول الجيلى فى كتابه (المناظر الإلهية، ص ٧٩) إنه *تحقق بمشهد من مشاهـد إرادة* =

وَمُذْ كُنْتُ طِفلاً فالمَعَالِي تَطَّلبي
وتأَنفُ نَفْسِي كُلَّ مَا هُوَ وَاضِعُ

وقد صوّر الجيلى نفسه فى قصيدة النـادرات، جمّاحـاً إلى كـل بعيـد، غـير راضٍ بما ناله من أمنيات ، منشغلاً بالذات الإلهية عمّا سواها، مقاطعاً ندمائه فى سبيل رضاها، وجاعلاً افتقاره وسياحاته سبيلاً إليها[1] ..

فإذا كان الجيلى فى بدايته قلقاً لا يفتأ يرحل من أرض لأرض وهو يرمـى بكل قصده نحـو الـذت الإلهيـة .. فإنـه كـان فـى نهايتـه مُتوحـداً بمـا نالـه مـن كمالات، متفرداً فيما وصل إليه من مقامات، يرى فى نفسه أو حد أهل زمانــه .. يقول الجيلى :

قُطبي يَدُورُ عَلَـى رُحَـى   فَلَكٍ تَدُورُ بِهِ الغَرَائِبْ
رَمْزِي الَّذِي لِي فِي الهَوَى   أَعْيَا قِرَاءَةَ كُلِّ كَاتِبْ[3]

وليس غريباً أن ينشد الجيلى شعراً بهذا المعنى، فقـد رأى فـى نفسـه أنـه إنسان كامل عصره. وهـو عصـر يصفـه الجيلى بأنـه عصـر "فُقـدت فيـه شمـوس الجذب من سماء قلوب المريدين، وأفلت بدور الكشف من سماء أفلاك السائرين، وغربت نجوم العزائم من همم القاصدين"[4] .. ومن هنا قال الجيلى فـى قصيـدة النادرات :

= *الإنسان الكامل سنة ٧٨٣هجرية*.. وكان الجيلى آنذاك فى السادسة عشر من عمـره، ومـن هنا نلاحظ كيف انشغل الجيلى وهو فى هذه السن المبكـرة بالموضوعـات الصوفيـة الكـبرى ، وكيف سعى نحوها .

(١) الجيلى : النادرات ، أبيات ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٩، ٣٦٢.

(٣) الجيلى : الإنسان الكامل ١٠/١٠.

(٤) الجيلى : الإنسان الكامل ٤/١.

فَمَالِيَ فِي الأَحْيَاءِ إنْ عِشْتُ صَاحِبٌ
وَمَالِي حَقًّا لَوْ أَمُوتُ مُشَايِعُ[1]

وهذا الإحساس بالتوحُّد، لم يكن الجيلى أول من حدثنا عنه، فقد وجدناه فى الكثير من كتابات الصوفية الكبار فى تلك الحقبة التى عاش فيها الجيلى من أمثال السهرودى وابن عربى وابن سبعين .. انظر مثلاً هذا الإحساس بالتوحُّد فى تلك الشكوى المريرة التى اختتم بها السهروردى (المشارع والمطارحات) حيث يقول:

ولولا انقطاع السير إلى الله فى هذا الزمان، ما كنا نَغْتَمّ ونأسف هذا التأسُّف. وهو ذا قد بلغ سنى إلى قرب ثلاثين سنة، وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع، ولم أجد من عنده خبر من العلوم الشريفة، ولا من يؤمن بها[2] .

.. ومن خلال مؤلَّفات الجيلى أيضاً، يبدو لنا رجلاً واسع الثقافة، محيطاً بمعارف عصره .. فهو يكتب أول مؤلفاته **الكهف والرقيم** على طريقة علماء الحروف. كما يتحدث فى **حقيقة الحقائق** باستفاضةٍ عن حساب الـجُمَّل.. وقد اجتذبت هذه العلوم **الخفية** كثيراً من فلاسفة الصوفية، ممن ينتسبون إلى تلك المرحلة التى عاش فيها الجيلى، كابن عربى وعبد الحق بن سبعين، فقد كان هذا العلم الذى جمع البونى[3] أصوله فى موسوعته (شمس المعارف الكبرى) من عناصر تشكيل الروح العامة للثقافة الروحية فى تلك الحقبة، هذه الثقافة التى دعاها الدكتور عثمان يحى بالحكمة المتعالية، التى يتعرف عليها الباحث فى الفكر الإسلامى فى كتابات صوفية ما بعد القرن السادس الهجرى[4] .. كذلك

---

(١) الجيلى : النادرات ٣٧٥.

(٢) السهروردى : المشارع والمطارحات (مجموعة فى الحكمة الإلهية، نشرة كوربان، استابول ١٩٤٥) ص ٥٠٥ .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن على البونى ، من أشهر علماء الحروف، توفى ٦٢٢ هجرية.

(٤) عثمان يحي: الحكمة المتعالية فى الإسلام (نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور) ص٢٠٥ .

يذكر الجيلى شيئاً من أسرار الرقم الهندى فى **حقيقة الحقائق** ويقول: إنه ألّف فيه مختصراً سمّاه: *المرقوم فى سر التوحيد المجهول والمعلوم*[1] .

ومن العلوم القريبة من الحروف وحساب الجُمَّل والأرقام؛ علم الفلك! وقد أحاط الجيلى بهذا العلم، فتحدث كثيراً عن النجوم والأفلاك وطوالع القمر والخسوف والكسوف، ويقول: إنه لو فصَّل كل ذلك لأثقل على القارئ[2] .. ذلك أنه على حد قوله: لو أخذ فى بيان الدقائق والدرج والحلول والسمت إلخ، لاحتاج إلى مجلدات كثيرة[3] .. ويجب أن نلاحظ هنا أن علم الفلك كعنصر من عناصر معرفة هذه المرحلة ، كان مختلطاً بالكثير من التنجيم والتنبؤات وإقحام علم الحروف والأرقام، كما يظهر فى كتابات الجيلى، وفى **الشجرة العثمانية** لابن عربى.

ويبدو الجيلي مُلماً بالتراث اليونانى، فهو يستخدم فى كتبه مصطلحات من الفلسفة اليونانية كالهيولى والاستقصات والعقل الأول والعقل الكلى .. إلخ، كما يذكر أرسطو والإسكندر .. وأفلاطون بالطبع !

لكن الجيلى قد تعرَّف إلى الفكر اليونانى، من خلال الصياغة الجديدة التى ظهر بها عند المسلمين فى تلك الحقبة التى عاش فيها، حيث شُكِّلت الفلسفة اليونانية بشكل جديد، عندما تفاعلت مع الأفكار والمعارف الأخرى التى أنتجت ثقافة ما بعد القرن السادس من الهجرى. ولذلك، نجد المصطلحات اليونانية عند الجيلى ومعاصريه بمعنى آخر غير المعنى الذى قصد إليه فلاسفة اليونان؛ والأمر نفسه بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة .. فأفلاطون عند الجيلى، ليس المفكر السياسى الذى كتب (الجمهورية) أو الفيلسوف المثالى الذى كتب (المأدبة) أو شيئاً من هذا القبيل .. إنه **أفلاطون الإلهى** الذى: *يعده أهل الظاهر*

---

(١) الجيلى : حقيقة الحقائق ...، ص ٢٢.

(٢) الجيلى : المرجع السابق، ص ٣٠.

(٣) الجيلى : الإنسان الكامل ٦١/٢.

كافراً، وهو قُطب الزمان وواحد الأوان، الباقى إلى يومنا هذا فى جبل يسمى دراوند[1]. و لم يكن الجيلى ذا نظرة خاصة لأفلاطون، فقد رآه السهروردى والإشراقيون من بعده: صاحب **الأيد والنور** وممثل الخميرة الأزلية للحكمة و .. حكيم عصره المتأله[2] ، كما رأى فيه ابن سبعين : ذلك الشيخ المتجرد الذى يناجى ربه كل صباح قائلاً:

يا نُورَ العَالَم، يا سَبَبَ الكُلّ، يا مبدع المثل والتوابع، كم ذا نتجرَّد ونعود إلى هذا الجسم، ونرجع فى عالم العقل إليه . قَوِّنى بحيث أثبتُ عندك ولا أعود، فإن صرفتنى إلى هذا الهيكل؛ فأشغِلنى بك، وألهِمنى بالرجوع إلى حالتى التى انصرفتُ من حضرتها الشريفة، يا غَايَة العَقْلِ والعلم ، يا لَذَّة الهمة، يا أَمَلَ الحكمة[3] ..

وكذلك عندما يتحدَّث الجيلى عن أرسطو والإسكندر، فهم عنده أبطالٌ لقصص صوفية رمزية، يشربون من ماء الحياة[4] ، ويتلقون العلم الباطن من الخضر.

..ومن خلال مؤلَّفات الجيلى أيضاً ، يظهر إلمامه بالجغرافيا وطبيعة الأقطار القاصية، كالهند والتركمان والحبشة وبلغار[5] ، وبما يحدث تحت الأرض من

---

(١) الجيلى : الإنسان الكامل ٢/٧٢.

(٢) سوف نتناول فيما بعد فكرة الحكيم المتأله عند السهروردى بالتفصيل.

(٣) ابن سبعين : الرسالة النورية ، بتحقيق د. عبد الرحمن بدوى (نشرة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد -المجلد الرابع- لسنة ١٣٧٥ هجرية/ ١٩٥٦م - العدد ١، ٢) ص١٤.

(٤) الجيلى : الإنسان الكامل ٢/ ٧٣.

(٥) يقول البيرونى فى **الآثار الباقية** عن بلغار: هى أمة نائية بعيدة عن بلاد الإسلام وهى بالقرب من منقطع العمران ونهاية الإقليم السابع .. (البيرونى: الآثار الباقية عن القرون الخالية جـ١ ص٤١)

تكثّف للأبخرة[1]، وما يجرى على سطحها من أنهار وفروع... لكنه يخلط الحديث عن **سيحون وجيحون والنيل** بالحديث عن **عاد وإرم وأرض السمسمة الباقية من آدم** فى أسلوبٍ غامض، يدق أحياناً على الفهم.

وكان الجيلى عالماً بقواعد اللغة العربية، إلى جانب معرفته للفارسية والهندية. فهو يتحدث فى خاتمة **حقيقة الحقائق** عن حركات البناء والإعراب، وأقسام الكلمة ، والمصرح والمؤول والمحتمل والمفسر والمحكم من الكلام[2] .. لكن الجيلى غالباً ما يلجأ للقواعد النحوية، كيما يجد دليلاً على تأويله للآيات القرآنية . فعندما يريد أن يثبت أن لعنة الله قد وقعت على إبليس وحده، يقول فى تأويل الآية **﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ﴾**[3] .. إن عليك لعنتى، أى: لا على غيرك، لأن الحروف الجارة والناصبة، إذا تقدمت أفادت الحصر[4] .. وهكذا يضرب الجيلى صفحاً عن قوله عز وجل **﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾**[5] .

وأحاط الجيلى بالمذاهب والديانات غير الإسلامية وناقش موقف أصحابها، فذكر فى كتبه **الصابئة** : الذين عبدوا الكواكب على أساس أن لها التصرف[6] وهو يسميهم: الفلاسفة. ويتحدث فى **الإنسان الكامل** عن الزرادشتية والبراهمة والمجوس والدهرية.. إلخ .

ويتعرَّض الجيلى لأصحاب الديانات السماوية ومراسم عباداتهم وأسرارها على نحو ما نجد فى كتابات ابن عربى. ثم يتحدَّث عن أسرار العبادة فى

---

(١) الجيلى : مراتب الوجود ، ص ٣٠.

(٢) الجيلى: حقيقة الحقائق ، ص ٣٠.

(٣) سورة ص : آية ٧٨.

(٤) الجيلى : الإنسان الكامل ٣٨/٢.

(٥) سورة هود، آية ١٨.

(٦) الإنسان الكامل ٧٦/٢.

الإسلام. وهى الفكرة التى بدأت فى التصوف الإسلامى كإرهاصات ، عند رابعة والشبلى والحلاج، ثم أصبحت -بعد القرن السادس الهجرى- نظرية فى الحقيقة الباطنة للعبادات، فالزكاة مثلاً : هى التزكى بإيثار الحق على الخلق، أى إيثار شهود الحق فى الوحود، على شهود الخلق[1] ... وقد عرضت أبيات النادرات العينية لتلك الفكرة بالتفصيل[2] . .

.. وقد آثرنا الحديث عن ثقافة الجيلى تحت عنوان : شخصيته، لما نعتقده من دورٍ للثقافة فى تشكيل شخصية الإنسان. فالمعرفة ، التى تعبِّر عنها اللغة فى النهاية ، تكون المصدر الذى ينبع منه فكر الإنسان .. ثم تتجلى هذه الوحدة بين الفكر واللغة فى الإنتاج الإنسانى، سواء ما يقال أو ما يكتب. فإذا كانت معارف الحقبة التى عاش فيها الجيلى، هى البنية التى أنتجت شخصيته، فإنَّ كتابات الجيلى بدورها ، تصبح شهادة على معارف هذه الحقبة.

.. وتبقى هنا نقطة أخيرة، وهى حقيقة مذهب الجيلى . فالدكتور كامل الشيبى يرى فى بحثه القيم (الصلة بين التصوف والتشيع) أن الجيلى من الصوفية الذين جمعوا بين التصوف والتشيع ! ويقول الدكتور الشيبى ، بطريقة تقريرية، إن الجيلى علوى .. ذلك أنه -على حد قوله- ما دام عبد الكريم الجيلى من نسل الشيخ عبد القادر الجيلانى، وما دام الشيخ عبد القادر علوياً... فإن الجيلى علوىٌّ مثله[3] .

ونرى أن الدكتور الشيبى، وهو باحثٌ ممتاز لولا إصراره - المتعسف أحياناً- على فكرة الربط بين التصوف والتشيع؛ يبتعد عن الصواب والموضوعية بعض الشئ، حين يصرُّ على إرجاع كل الشخصيات الصوفية إلى مذهبه الشيعى .. فالدكتور الشيبى، يكاد فى أبحاثه يقول بأنه لايمكن أن يكون الصوفى

---

(١) الإنسان الكامل ٢/ ٨٨.

(٢) النادرات العينية، الأبيات من ٧٠ إلى ١١٣.

(٣) د. كامل الشيبى : الصلة والتشيع (دار المعارف ١٩٧٠) ص ٨٠.

صوفياً، ما لم يكن التشيُّع مذهبه. وعموماً، فنحن لانوافق الدكتور الشيبى على رأيه فيما يتعلق بالجيلى، وذلك للأسباب التالية:

* إن القول بعلَويَّة عبد القادر الجيلانى، والاستدلال على علويته بأنه قد جعل مشيخة الصوفية وراثية، كإمامة الشيعة، فورّث طريقته أبناءه عبد الوهاب وعبد العزيز وعبد الجبار(1) .. هو قول ينبغى أن يؤخذ بشئ من الحذر، فإن نسبة الشيخ عبد القادر إلى على بن أبى طالب غير مقطوع تماماً بصحتها، وقد أورد الدكتور الشيبى بنفسه(2) ، ما جاء فى **عُمدة الطالب** لابن عنبة، من أن الشيخ عبد القادر الجيلانى لم يدَّع النسب العلوى، وكذلك فعل أولاده، ولكن أحد أحفاده ادعى هذا النسب الذى : لم يُقم عليه بينة، ولا عرفها أحد(3) .

---

(1) الخوانسارى : روضات الجنات فى أخبار العلماء السادات (تحقيق: أسد الله إسماعيليان، طهران ١٣٩٢ هجرية) الجزء الخامس ص ٨٨.

(2) د. الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع ، هامش ص ٨٠.

(3) يقول ابن عنبة : وقد نسبوا إلى عبد الله محمد بن يحيى بن محمد ابن الرومية المذكور ، الشيخ الجليل الباز الأشهب محى الدين عبد القادر الجيلانى فقالوا : هو عبد القادر بن محمد بن جنكى دوست ابن عبد الله المكور .. و لم يدّع الشيخ عبد القادر هذا النسب ، ولا أحد من أولاده. وإنما ابتدأ بها ولد ولده القاضى أبو صالح نصر بن أبى بكر بن عبد القادر، و لم يقم عليها بيِّنةُ ولا عرفها له أحد . على أن عبد الله بن محمد بن يحيى ، رجل حجازى، و لم يخرج من الحجاز. وهذا الاسم جنكى دوست أعجمى صريح كما تراه . ومع ذلك كله ، فلا طريق إلى إثبات هذا النسب ، إلا بالبينة الصريحة العادلة، التى قد أعجزت القاضى أبا صالح، واقترن بها عدم موافقة جده عبد القادر وأولاده (عمدة الطالب فى أنساب آل أبى طالب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت) ص١٥٤ .

.. وقد تناولنا هذه النقطة – تفصيلاً – فى كتابنا : عبد القادر الجيلانى، باز الله الأشهب (دار الجيل – بيروت)

* فيما يتعلق بكون الشيخ عبد القادر هو جَدُّ عبد الكريم الجيلى.. فإن ذلك غير مقبول بشكلٍ تام، فهذه النسبة بين الرجلين لم يذكرها الجيلى أو أحد معاصريه، وإنما انفرد بذكرها حاجي خليفة فى (كشف الظنون) وأخذها الدكتور الشيبي دون تمحيص.. ونرى أنه لو كانت هذه النسبة صحيحة، لكان عبد الكريم الجيلى قد أشار إليها فى مؤلفاته، خاصةً فى قصيدته النادرات العينية التى قدم فيها ترجمةً شعرية كاملة لحياته.

* فيما يتعلق بكون الجيلى علوى المذهب ، وبالتالى فهو شيعى المعتقد .. نقول: إن هذا رأىٌ غير مُبَرْهَنٌ عليه، ففى بحث الدكتور الشيبي لايوجد دليل واحد من كتابات الجيلى أو سيرته يؤيد القول بميله إلى التشيع من قريب أو بعيد. كما أننا لم نلاحظ ذلك البتة، وفى المرات القليلة التى يذكر فيها الجيلى الإمام على بن أبى طالب، لا نراه يحيطه بتلك الهالة من التهاويل التى نجدها عند الشيعة، إذا تحدثوا عن على بن أبى طالب، كرم ا لله وجهه[1]، بل نجد الجيلى يكتفى بقوله : أمير المؤمنين على بن أبى طالب.

كذلك فإننا لم نجد الجيلى يتحدث عن، أو يستشهد بأقوال، أحد من أئمة الشيعة، اللهم إلا زين العابدين الذى ذكره الجيلى -دون أن يضيف إلى اسمه أى ألقاب كما يفعل الشيعة؛ حين أورد الأبيات الشعرية التى أنشدها زين العابدين، والتى طالما أعجبت الصوفية.. تقول:

يَا رُب جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أَبُوحُ بِـهِ

لَقِيلَ لِي أَنْتَ مِمَّـنْ يَعْبُـدُ الوَثَنَـــا

---

(١) من أمثلة هذه التهاويل والمبالغات ، ما نراه فى خطبة البيان التى نسبها الشيعة إلى على بن أبى طالب (انظر خطبة البيان؛ ضمن كتاب د. بدوى الإنسان الكامل فى الإسلام ص ١٣٩ وما بعدها).

وَلاَسْتَحَلَّ رِجَالُ المسْلِمِين دَمِى .

يَـرَوْنَ أَقْبَحَ مَا يأْتُونَهُ حَسَنَاً[1]

(١) الجيلى : المناظر الإلهية (مكتبة الجندى ١٩٦٢) ص ٤٤.

الفَصْلُ الثاني

أَسَاتِذَةُ الجِيلي ومُعَاصِرُوه

يقول الجيلى فى (النادرات العينية) إن من أصول الطريق -التى هى سُبُل النجاة - أن يقاطع المريد من وصلهم أيام غفلته، وأن يجتنب الصوفى كل من ابتعد عن طريق الحق، حتى لو كان امرأته التى تشاركه الفراش[1] ... فإن النفس تميل لجُلاّسها، وتنتسب إليهم كل النسب.

وعلى المريد أن يسعى للأولياء الصالحين ، فمنهم ينال ما يطمع، وبهم يهتدى إلى اليقين .. فَمَنْ هم الأولياء وأساتذة الطريق الذى أخذ عنهم الجيلى؟

أساتذة الطريق

فى كتابات الجيلى إشاراتٌ عديدة إلى الصوفية السابقين عليه، فهو يذكر ابن عربى فى بعض المواضع من الإنسان الكامل ويضع شرحاً لكتابه الفتوحات المكية . كذلك تكررت إشارة الجيلى للحسين بن منصور الحلاج فى الإنسان الكامل، وفى مؤلفاته الأخرى كحقيقة الحقائق[2] والمناظر الإلهية، معتبراً إياه من الصوفية الذين: خلعوا العذار[3] .

(١) النادرات ، أبيات ٢٢٢/ ٢٤٧/٢٤٧ ... ولم يكن الجيلى أول من رمز بترك الأهل والزوجة إلى التجرد وسلوك سبيل تطهير النفس، فقد كانت المرأة عند متأخرى الصوفية، رمزاً للتعلق الحسى، وفى رسالة الغربة الغربية يقول السهروردى لأسير الظلمات :... واهلكْ أهلك، واقتل امرأتك إنها كانت من الغابرين، وامض حيث تؤمر ، فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين (الغربة الغربية، فقرة ١٣)

(٢) حقيقة الحقائق ، ص ٤٥.

(٣) المناظر الإلهية، ص ٤٢.. وانظر ما سنقوله فيما بعد عن (خلع العذار عند الصوفية).

ويستشهد الجيلى فى بعض الأحيان بمأثورات الجنيد (أبو القاسم الجنيد المتوفى ٢٩٧ هجرية) وسهل التسترى المتوفى ٢٨٣هجرية) وبعض عبارات أبى بكر الشبلى (المتوفى ٣٢٠ هجرية) فى المحبة .. كما يشير فى مرات قليلة إلى أبى يزيد البسطامى وعبد القادر الكيلانى وعين القضاة الهمذانى(١) .

ومما يلفت النظر، أن الجيلى لم يذكر فى مؤلفاته، بعض الصوفية الكبار من أمثال السهروردى وعبد الحق ابن سبعين وابن الفارض. هذا على الرغم من أنه يستخدم ألفاظ السهروردى الإشراقية؛ كالنور، وعالمه وأقسامه، والهياكل، والأرواح غير المتجسدة فى الهياكل .. إلخ ، وهى اصطلاحات إشراقية طالما استخدمها السهروردى فى كتاباته، ثم تداولها أتباع مذهبه فى العراق وفارس، الذين سموا بالنوربخشية أو متعشقى النور(٢) .. كذلك ، فمن الغريب ألا يشير

---

(١) هو تلميذ أحمد الغزالى (شقيق الإمام أبى حامد) المتوفى ٥٢٠هجرية، وقد توفى عين القضاة الهمذانى سنة ٥٢٦ هجرية (شخصيات قلقة فى الإسلام ص ٩٧) ويقال: إنه قتل سنة ٥٢٥ هجرية (محمد عبد الجليل : المجلة الأسيوية- يناير / مارس ١٩٣٠-ص ١٨) ولانعرف من آثاره ، غير كتابٍ مخطوط صادفناه فى أكثر من مكتبة خطية ، عنوانه : السبعيات فى مواعظ البريات .

(٢) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى (دار النهضة العربية ١٩٧٨) ص ٤٦، ٣٤١.

ويرى الدكتور كامل الشيبى أن النور بخشية -وهى فرقة صوفية بالعراق- تنتسب إلى محمد نور بخش المتوفى ٨٦٩ هجرية (الصلة ٤٤١) وإن افتراض الدكتور أبو ريان صدور النوربخشية عن الفلسفة الإشراقية، هو افتراض لم يجد الدكتور أبو ريان مبرراً واضحاً يؤيده (د. الشيبى: الفكر الشيعى والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثانى عشر الهجرى، مكتبة النهضة - بغداد، ص ٣٣٩) وإن كان الدكتور أبو ريان رحمه الله، أكدَّ لنا شفاهةً أن النوربختية إنما قامت على دعامات الإشراقية عند السهروردى، وأن أصحاب هذه الفرقة يستمدون تعاليمهم من مؤلفات الشيخ الإشراقى وخاصة (هياكل النور) .. وقال الدكتور أبو ريان: إن ما يبرر رأيه، هو أنه قد تعامل بالفعل مع هذه الفرقة أثناء زيارته للعراق، حيث اطلع على أحوالهم الصوفية وفكرهم الروحى.

الجيلى إلى ابن سبعين وابن الفارض، رغم التشابه الشديد بينه وبين ابن سبعين، ورغم اقترابه من ابن الفارض حيث يجمع بينهما الشعر والتصوف. ويبدو أن صلة الجيلى بمشايخ الصوفية المعاصرين له، كانت أكبر أثراً من أخذه عن السابقين، فقد كان هؤلاء الصوفية (جُلاسه) الذين انتسب إليهم .

ومن أوائل الصوفية الذين التقى بهم الجيلى فى بدايته، ونال منهم – حسب تعبيره– بركات كثيرة، الفقيه :جمال الدين محمد بن إسماعيل المكُدِش، الذى كان مُقيماً ببلدة **الأنفة** حتى توفى بها ، كما ذكر الجيلى: سنة ٧٩٨ هجرية[١] .

ويذكر الجيلى فى **مراتب الوجود** الشيخ أبا محمد الحكّاك، وهو أيضاً شاعر صوفى : *له نظم كثير فى علم الحقيقة، فمن وقف على ديوان شعره، وعرف مقداره، حظى بطائل*[٢] .. وقد وصف الجيلى أبا بكر الحكاك بأنه **بلسان المعارف** واعتبره من (أهل الحظائر) الذين أعطاهم الله الإذن بالدخول إلى الحضرة الإلهية وقتما يشاؤون[٣] .. كما يذكر الجيلى كثيراً ، من صوفية اليمن: أبا الغيث بن جميل..

يُعَدُّ الصوفى الكبير أبو الغيث بن جميل، من كبار الصوفية السابقين على الجيلى –وإن كانت ذكراه قد ظلت حيةً حتى وقت متأخر– وقد لقّبه معاصروه بشمس الشموس، ونسجوا فى تصوفه حكايةً قريبة الشبه من حكاية دخول إبراهيم بن أدهم طريق الصوفية.. فقد خرج ابن جميل مع رفقةٍ له، لقطع الطريق، فوكله أحدهم أن يراقب قافلة قادمة، فسمع هاتفاً يقول له: يا صاحب

---

(١) المناظر الإلهية ، ص ٧٨.

وانظر ترجمة المكدش فى : طبقات الخواص ، ص ٢٩٤، ٢٩٥.

(٢) مراتب الوجود، ص ١١.

(٣) المناظر الإلهية ، ص ٥٩.

العين، عليك العين! فوقع هـذا الكـلام فـى نفسـه ، وكـفَّ عـن قطـع الطريـق، وسلك طريق الصوفية[1] .

وقد نُسبت لابن جميل عبارات صوفية كثيرة، إذْ جمع تلامذتُـه أقوالَـه فـى مجلّد، على الرغم من أنه كان أمياً، ومنهـا العبـارة التـى يرددهـا الجيلـى كثـيراً: **خُضنا بحراً وقف الأنبياء على ساحله**[2] .. وقـد وضـع الـردَّاد، مـن أصحـاب الجيلى؛ شرحاً صوفياً على تلك العبارة[3] .

وتوفى فخر اليمن أبو الغيث بـن جميـل عـام ٦٥١ هجريـة، بعـد أن نـال شهرةً واسعة وعاش حياةً حافلة بالمجـاهدة والرياضـة الروحيـة.. وقـد تـرك بعـد وفاته تقليداً اتبعه مـن بعـده فـى مجـالس السـماع، إذ يذكـر اليـافعى فـى **روض الرياحين** أن أبا الغيث ين جميل، كان من أوائل الصوفية الذين مارسوا الموسيقى فى مجال السماع ببلاد اليمن[4] !

.. وفى **النادرات العينية** يقول الجيلى للمريد: إنه إذا ساقه القدر إلى شيخ حَقٍّ، بارع فى الحقيقة، فعليه أن يكون معه غاية فى الأدب، وأن يتخذ من قصة موسى مع الخضر، مثلاً يحتذيه إذا رأى من شيخه أمـراً يجهـل حقيقتـه[5] . فهـل ساق القدر عبد الكريم الجيلى إلى هذا الشيخ : البارع فى الحقيقة؟

فى زبيد اليمن، التقى الجيلـى بالشـيخ إسمـاعيل الجـبرتى، فـاتخذه شـيخاً ، ولزمـه، ورأى فيـه ***أستاذ الدنيـا، وشـرف الديـن، وسـيد الأوليـاء المحققـين،***

---

(١) الصوفية والفقهاء فى اليمن، ص ١٥ – طبقات الخواص، ص ٤٠٦.

(٢) الإنسان الكامل ١/٧٤.

(٣) الصوفية والفقهاء ص ١٦.

(٤) الصوفية والفقهاء ص ٣٢، وانظر ترجمة ابن جميل فى :مرآة الجنـان لليـافعى ٤/١٣٦. العقـود اللؤلؤية للخزرجى (مخطوط) ١/١٠٧.

(٥) انظر : النادرات العينية، أبيات ٢٧١/٢٧٣/ ٢٧٧.

والقطب الكامل، والمحقق الفاضل[1] *.. غريب الأولياء ، ومحل نظر الله إلى هذا العالم*[2] *.. القطب الأكبر ، والكبريت الأحمر*[3] .. ولم يقل الجيلي عن أحد من الصوفية، سواء المعاصرين له، أو السابقين عليه -بما في ذلك ابن عربي- أنه كان (شيخه) عدا الجبرتي ! وقد ألف الجيلي في شيخه الجبرتي: *جملة قصائد عديدة* منها القصيدة التي يصفه فيها بأنه:

مَلِكُ الصِّفَاتِ وَكَامِلُ الذَّاتِ الذى
فَــاحَ الشَّمَـالُ بِعِطْـرِهِ وَجَنُـوبِـهِ[4]

الجبرتى

لدينا طائفة من المشاهير ، يُلقَّب الواحد منهم بالجبرتي؛ نسبةً إلى جَبَرْت وهي بليدة صغيرة بأطراف اليمن[5] . ويعنينا منهم الآن، شيخ الجيلي: شرف الدين إسماعيل بن إبراهيم بن أبي بكر الجبرتي، المتوفى ٨٠٦ هجرية.

كان الجبرتي شيخ صوفية اليمن في وقته، يقول المزجاجي المؤرِّخ : *عندما حان وقت تولية الشيخ إسماعيل الجبرتي مشيخة الصوفية، وذلك بعد أن كثر أتباعه واشتهر أمره، اجتمع الصوفي الكبير رضي الدين أبو بكر الموزعي بالشيخ أبي بكر السراج، صاحب قرية السلامة، فأشار عليه بأن يُنصِّب الجبرتي فقَبِل منه ذلك، وانتظر حتى جاء وقت السماع، فقام في تلامذته، وألبس الجبرتي عمامته، وقال لهم: قد نصَّبته عليكم شيخاً*[6] ..

---

(١) الإنسان الكامل ٢/٢٤.

(٢) المناظر الإلهية ص ٤٣.

(٣) الكهف والرقيم، ورقة ١١ب.

(٤) الإنسان الكامل ٢/٤١.

(٥) ابن حجر العسقلاني: تبصير المنتبه بتحرير المشتبه (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر) القسم الأول ، ص ٣٦٧ .

(٦) الصوفية والفقهاء، ص ٢٥.

وقد أوردنا هذا النص بتمامه، لما يوضحه من أن تولية الجبرتي كانت بعد شهرةٍ واسعة أهّلته لهذا المنصب، وأن هذا التنصيب كان في اجتماع صوفي كبير يشهد بازدهار الحياة الصوفية في اليمن آنذاك. كما يظهر من النص، انتشار مجالس السماع في تلك البيئة التي سيأتي إليها الجيلي ليعيش فيها.. وقد تكرَّر ذكر الجيلي لهذه السماعات الصوفية، التي كانت تقام هناك آنذاك في مناسبات مختلفة.

ويرجع الفضل للجبرتي في تطوير المراسم الصوفية في عصره، فقد عمل على تطوير مجالس السماع التي : *أدخل عليها أشياء جديدة، وكانت جلسة السماع تستغرق في بعض الأحيان الليلة بأكملها، وكان يحضرها بعض الحكام*[1] وكانت للجبرتي نظرة خاصة لمجلس السماع، فكان يقول لتلامذته: *السماع حرام على مَنْ لايعرف معانيه، وهو لمن فُتح عليه في التصوف، وإلا فهو حرام على كل شخص*[2] .. وقد حبَّب الجبرتي تلامذته في مجالس السماع، حتى أنه يحكي أن أحدهم ، وهو الصوفي محمد بن شافع مات في سماع صوفي ، بعد أن اشتدَّ هياجه ووَجْده[3] .

كما يرجع الفضل للجبرتي في رواج الفكر الصوفي في اليمن، والاهتمام بمؤلَّفات ابن عربي.. وكان الجبرتي في أول أمره متبعاً للطريقة القادرية، لكنه كوَّن بعد ذلك مدرسة خاصة قامت على أفكار ابن عربي وروَّجت له ببلاد اليمن، خاصةً مدينة زبيد . وقد احتضن الجبرتي في مدرسته أنصار ابن عربي في اليمن، كالرداد والمزجاجي والمعبيدي[4] .

---

(١) الصوفية والفقهاء ص ٣٢.

(٢) الخزرجي : العقود اللؤلؤية ٢٤٨/٢ .. عن الصوفية والفقهاء، ص ٣٣.

(٣) الصوفية والفقهاء، ص ٣٣.

(٤) الصوفية والفقهاء في اليمن ص ٧٦.

وهكذا كانت للجبرتي مدرسته، التي عملت في إحياء التصوف، مما أثار حنق الفقهاء الذين لم يمكنهم عمل شئ حيال ذلك، لما كان للشيخ الجبرتي من سلطة واسعة وتقرّب الحكام لـه، خاصة سلاطين بنى رسول (دولة سُنية[1] حكمت اليمن حتى الربع الأول من القرن التاسع الهجرى) بل تعدّت سلطة الجبرتي ممارسة الشعائر الصوفية، إلى القيام بإصدار أحكام في حق المخالفين والمعادين للصوفية.. ثم تؤول الزعامة الروحية لهذه المدرسة وللحياة الصوفية في زبيد بعد الجبرتي ، إلى تلميذه -صاحب عبد الكريم الجيلي- الشيخ أحمد بن أبي بكر الرداد ..

ونظراً للأثر الكبير الذى خلفه الجبرتي في مريده الجيلي، وعلى سبيل التعريف بتلك الشخصية المؤثرة، والتعرُّف إلى المناخ الصوفي الذى ساد باليمن آنذاك .. نورد فيما يلى ، النص الكامل لترجمة الجبرتي الواردة في طبقات الخواص للصوفي اليمنى أبي العباس أحمد بن أحمد الشرجي الزبيدى المتوفى سنة ٨٩٣ هجرية . يقول :

أبو المعروف إسماعيل بن إبراهيم بن عبد الصمد الجبرتي الزبيدى مولداً ومنشأً، العقيلي نسباً، الشيخ الكبير العارف بالله تعالى، المربى شيخ شيوخ الطريقة على الإطلاق، وإمام أهل الحقيقة بالإتفاق ، صاحب الكرامات الخارقة، والأحوال الصادقة. صحب في بدايته جماعة من المشايخ الأكابر ، وظهرت عليه بركتهم، وفُتح عليه بفتوحات كثيرة ، حتى لحق من قبله وفات من بعده، وصار فريد دهره ووحيد عصره. وصحبه جمعٌ كثير، وانتفعوا به، ولم يكن له نظير من مشايخ اليمن في كثرة الأتباع والأصحاب، من الملوك والولاة والعلماء، وغيرهم من عامة أهل البلد، وكراماته أشهر من أن تذكر وأكثر من

---

(١) أسس هذه الدولة الرسولية، الملك المنصور عمر بن على بن رسول (كان حكمه من ٦٢٩ إلى ٦٤٧هـ) ثم تولى بعده ابنه المظفر يوسف بن عمر، ثم المجاهد والمؤيد والأفضل والأشرف ثم الناصر (الذى توفى ٨٢٧ هجرية).

أن تحصر ، وقد جمعها بعض أصحابه في مجلد، ونحن نشير إلى شئ من ذلك على جهة الاختصار.

من ذلك ما يُحكى عن الشيخ عبد الرحمن ابن الشيخ الكبير عبد الله بن أسعد اليافعي، أنه قال: اجتمعت مرة برجل من رجال الله تعالى، على الكثيب الأبيض من ناحية أبين فكاشفنى بأشياء كثيرة، وتكلم عن سرى بشئ ، فسألته عن صاحب الوقت، فقال : هو الشيخ إسماعيل الجبرتى .

ومن ذلك، أن الشيخ حضر مرة سماعاً، فلما كان في أثناء السماع، إذا به قد صرخ صرخات كثيرة، وجعل يجرى فى الطابق، وهو يقول : الجلبة الجلبة. ثم استقام وأخذ يشير بيده كالذى يمسك شيئاً ، ثم وقف ما شاء الله كذلك، ثم رجع إلى السماع، فلما كان بعد ليال، وصل الشيخ يعقوب المخاوى من السفر، وأخبر أنه حصل عليهم فى البحر ليلة كذا ريحٌ عاصف، وتغير البحر حتى أشرفوا على الهلاك، وقال: فقلت يا شيخ إسماعيل، الغارة يا أهل يس. قال: فرأيته والله بعينى، وقد أقبل على وجه الماء كالطائر، وأمسك الجلبة بيده حتى استقرت ، وسَلِمنا الله تعالى ببركته.

وكان الشيخ يعقوب المذكور كثير السفر، فشكا إلى الشيخ كثرة ما يحدث عليه من أهوال البحر، فقال له الشيخ: إذا حدث عليك شئ، فقل: يا أهل يس، فلما حصل عليه ذلك، قال الذى أوصاه به، ففرَّج الله عنه.

ومن ذلك ما يُحكى عن الشيخ حسن السوجى أنه قال: كنتُ كثير العناية بأمر السلطان سعد الدين والمسلمين بأرض الحبشة، فبلغنى أن الكفار ظهروا عليهم في بعض الحروب وقتلوا منهم ، فاتعبنى ذلك كثيراً، فكنت ألازم الشيخ لهم ملازمةً شديدة، فكان ذات ليلة حضرت معه سماعاً، فخطر بقلبى أمر المسلمين وما هم فيه، فبمجرد أن خطر لى ذلك، وإذا بالشيخ يقول: قد نفعت الملازمة . فلما انقضى السماع ذهبت إلى بيتى وقعدت انتظر الفجر، فبينما أنا قاعدٌ أقرأ سورة يس أخذتنى سنة خفيفة، فرأيت الشيخ قد وقع فى الكفار،

وأخذ جميع ما معهم من السلاح، وكسره، حتى لم يبق شئ ينتفع بـه، ثـم عـاد إلىّ حسى، فلما صليت الصبح ذهبت إلى الشيخ، فحال أن سـلمت عليـه، قـال لى: ما رأيت ؟ فأخبرته بذلك، فلما كان بعد أيام يسيرة، جـاء العِلْـم أن سـعد الدين والمسلمين ، انتصروا على الكفار وقتلوهم ومزقوهم فـى أطـراف البـلاد. والحمد لله رب العالمين.

ومن كراماته ما أخبر به بعض الفقراء الثقات قـال: صليـت بالشـيخ يومـاً بعض الصلوات، وكان معى درهم فاشتغل قلبى به من حيـث إنـه لايقـع موقعـاً من ضـرورة العيـال، فأُنسيت قـراءة الفاتحـة فـى ركعـة مـن الركعـات ، فلمـا سلّمت، قام الشيخ وجاء بركعة ، فلما فرغ قال لى: أعد الصلاة فـإنك تركـت الفاتحة بفكرك فى الدرهم وأمر عيالك.

ومن ذلك ما يروى عن رجل من أهل مكة يقـال لـه الفقيـه عبـد الرحيـم الأميوطى، أنه قال : كنت لا أعتقد الشيخ إسماعيل، وكنت أحطُّ منه. فبينما أنا ذات ليلة بين النائم واليقظان، وإذا بى أرى الشيخ قـد دخـل علـىَّ فـى جماعـة، فسمعته وهو يقول لآخر : هات الوجع الفلانى. فجاء بـه، فوضعـه علـىَّ ؛ ثـم قال: هات الوجع الفلانى. فجاء به فوضعه علىَّ، ثم ما زال يقول هات الوجـع الفلانى ويضعه علىَّ، حتى وضع علىَّ قدر عشرين وجعاً، حتى كـدت أمـوت، وخرج. قال: فبقيت تلك الأوجاع علىَّ باقى ليلتى ويومـى ذلـك، إلى العصـر، فأرسلتُ إليه واستعطفت خاطره، فجاء إلىّ فرفع ذلك كله عنـى، وقمـت كـأن لم يكن بى شئ، فتبت إلى الله تعالى، وحسنت عقيدتى فى الشيخ. نفع الله به.

ومن ذلك ما يحكى عـن الشـيخ حسـن الجبل قـال: مرضـت مـرةً مرضـاً طويلاً، فعقدت مع الله تعالى عقداً أن لا أتعلق بأحد من المخلوقين، فدخل علىَّ الشيخ يزورنى وقال لى : يا حسن أنت عقدت مع الله تعـالى عقـداً أن لاتتعلّـق بأحد من المخلوقين؟ فقلـت : نعـم ياسـيدى ، فقـال : هكـذا الفقـراء، ثـم قـام وخرج وخرجت أمشى معه، كأن لم يكنِ بى شئ .

ومن ذلك ما يُحكى أن الفقيه علي بن عثمان المطيب، كان يصحب الشيخ ولبس منه الخرقة، وكان إذا نابه أمر يأتي إليه ويلازمه، فمرض مرةً ولده الفقيه محمد مرضاً شديداً ، فجاء إلى الشيخ وقال: إن ولدى غير طيب. ولازمه فى ذلك، فقال له : الولد طيب، ولكن غيره غير طيب . فلما كان بعد أيام شفى الولد ومرض الفقيه، فعرف أن إشارة الشيخ بقوله غيره غير طيب إليه، فأيقن بالموت، وكتب وصيته، وأمر أن يحفر له قبر.. ثم مات بعد ذلك رحمه الله تعالى .

ومن كراماته بعد موته نفع الله به، ما حكاه القاضى فخر الدين النويرى المكى قال: رأيت الشيخ إسماعيل الجبرتى فى المنام بعد وفاته ، وأنا نائم فى المسجد الحرام وهو يقول لى : والله ما مت وإنى لحى أرزق، وإنى عند ربى مع النبيين والصديقين والشهداء.

ومن ذلك ما حكاه بعض الأخيار قال: رأيت الشيخ فى قبره على سرير وعنده جماعة، وهم يقرأون سورة يس، فقلت له: يا سيدى أنت فى القبر، كما كنت فى الدنيا، أنت وأصحابك تقرأون سورة يس! فقال: نعم، أنا على ذلك.

ورأى بعض الناس الشيخ عبد اللطيف العراقى، صاحب عدن، فى المنام وهو يقول له: تحب أن ترى القطب؟ قال : فقلت: نعم يا سيدى. فقال: هو هذا.. وإذا بالشيخ إسماعيل نفع الله به.

وكان الفقيه عبد الرحمن بن زكريا الآتى ذكره يعرف بنقّاد الأولياء، وكان يقول: والله ما مثل الشيخ إسماعيل، لا فى الشام ولا فى اليمن ولا فى العراق ولا فى الحرمين. واجتمع الشيخ يوماً بالفقيه أبى بكر بن أبى حربة، فحصل على الفقيه حالٌ حتى غاب عن حِسِّه، فلما أفاق قال: والله يا إسماعيل ما عرفك إلا الله، والله ما أنت إلا حصل لك ما لم يحصل لأحد مثلك(١) .

---

(١) انظر تحليلنا لروايات الكرامات، فى الفصل الذى خصصناه لذلك فى كتابنا المتواليات دراسات فى التصوف تحت عنوان : كرامات الصوفية ، نصٌ أدبيٌ مضادٌ للتصوف !

ومن كلام الشيخ نفع الله به فى الحقائق، قوله: السالك هو الذى يجب طهارة نفسه وتزكيتها والتخلق بأخلاق الله تعالى. وقال : كن طالب الاستقامة لا طالب الكرامة.

وقال : الواردات ثمرات الأوراد. وقال : الإرادة ترك ما عليه العادة. وقال: سبحان مَنْ سكّن قلوب العارفين بوجود المفقود، إن الله تعالى يغار على قلوبهم أن تشتغل بغيره. وقال : أهل السكون، لو سقطت السماء على الأرض ما اهتزوا لذلك.

وقال نفع الله به: أجمع علماء أهل الطريقة، على أن العافية، أن يتولاك الله ولايكلك إلى نفسك. وكان يقول : السماع محك الرجال، فمن لا ورد له لا وارد له. وقال مرة فى سماع: مَنْ لم يعرف المعانى ، فالسماع عليه حرام. وقال أيضاً: مَنْ لم يحسن إحالة الكلام، فالسماع عليه حرام. وأثنى بعض الناس على السماع بحضرة الشيخ فقال: نعم هو لمن فتح عليه وإلا فهو حرام على كل ذى نفس. وقال مرة فى السماع: هذه طريقة أهل الله يا فقراء ويا مريدون لاتكذبوا على الله. وسمع مرة قوالاً فى سماع وهو يقول :

أَلاَ يا صَاحِبِى هَـذَا المصَلَّـى
وتِلْكَ مَلاَعِبُ الْظَّبِى الرَّخِيـم

فقال : وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض. وسمع مرة قارئاً يقرأ ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾ حتى بلغ إل قوله ﴿هذا يومكم الذى كنتم توعدون﴾ .. فقال : قامت دولة الفقراء يا لها من دولة . ثم أنشد :

مَـا ضَـرَّ مَـنْ جَاء غَـداً مكرَّماً
مَـاهِينَ فى الدُّنيَـا وما استَحْقَرا

وكان يقول : إن السماع هو الصفا الزلاق الذى لايثبت عليه إلا أقدام الرجال. وكان يقول: أحسن أحوال العبد، أن يموت محباً لله عارفاً به. وقال: إن الله تعالى يغضب لأوليائه، وإن لم يغضبوا. وقال مرة لبعض أصحابه: لاتجالس أولياء الله تعالى إلا بالأدب، فإنهم جواسيس القلوب. وقال نفع الله به: التصوف، الخروج عن العادات، وعن هذه النفس، وما خرج عنه الإنسان، كان الله عوضاً عنه.

وسئل مرة عن الإسم الأعظم، فقال : الاسم الأعظم من حيث هو، هو الإسم الذى له المزية على سائر الأسماء، ومن حيث الناس ، كل مَنْ فتح عليه باسم كان فى حقه اسماً أعظم، لأن معنى الإسم الأعظم هو الذى يستجاب به الدعاء، حتى قال بعضهم : الاسم الأعظم هو حضور القلب. وقال نفع الله به: قال بعض المشايخ : الاسم الأعظم هو البكاء عند الدعاء. وكان يقول: لا تقام صلاة الصبح وصلاة العصر فى مسجد الأشاعر، إلا إذا اجتمع فيه أربعون ولياً لله تعالى، عشرون من أهل البلد، وعشرون من أهل البادية. وقال نفع الله به : إن مسجد الأشاعر مدبية للذنوب . وكلامه فى هذا الباب وكراماته بحر لاساحل له، وفيما ذكرناه دليل على مالم نذكره، وفى هذا القدر كفاية إن شاء الله تعالى.

وكانت وفاته نفع الله به فى شهر رجب الفرد من شهور سنة ست وثمانمائة، ودفن بمقبرة باب سهام من مدينة زبيد، وله هنالك مشهد عظيم، لم يكن فى تلك المقبرة أعظم منه، وعليه أثر النور والبركة ظاهر.

وخلف جماعة أولاد ، أنجبهم الشيخ الأجل الولى الكبير رضى الدين أبو بكر الصديق، وهو الذى قام بالموضع والفقراء بعد أبيه، وسلك مسلكه فى جميع أموره، وكان فيه من حسن الخلق ولين الجانب ولطف الشمائل ما يجل عن الوصف، وإليه انتقل سر والده، فكان هو وارثه ظاهراً وباطناً، وظهرت له كرامات تدل على ذلك. وكان والده يثنى عليه كثيراً، ويشير إليه بالولاية

التامة. ولما توفى والده رحمه الله تعالى، كتب إليه الفقيه الأجل الصالح محمد بن أبى بكر بن أبى حربة المعروف بالمحجوب يعزيه عن والده، قال الفقيه محمد المذكور: لما أخذت القلم وأردت أن أكتب إليه تعزية قيل لى : لاتكتب إلا تهنئة بما انتقل إليه من وراثة سر أبيه. فكتب إليه بذلك، ومن جملة ما كتب به إليه قوله:

أُهَنِّيكَ يا ابْنَ الشُّمِّ مِنه بِوَابِلٍ
يَعُمُّ جَمِيعَ العَالَمِينَ مَعَاطِرا

ومما كتب به أيضاً قوله :

إليكَ إليكَ خُذْهَا لاعَدِمْنَا
جَلاَلَكم فَأَفْدَى مِنْ جَلاَلِ

وبلغنى أن جماعة من أصحاب والده، جددوا عليه التحكيم[1] بإشارة حصلت لبعضهم من الشيخ الكبير، فى منام رآه فيه. وكان أكابر أصحاب والده كالشيخ أحمد الرداد والشيخ محمد المزجاجى وغيرهم، يستمدون من أنفاسه ويعولون على رأيه فى جميع ما ينوبهم . ولم يزل على قدم والده من الاجتماع على تلاوة القرآن، ومجالس الذكر، والمشى فى قضاء حوائج المسلمين، إلى غير ذلك من أفعال البر؛ حتى انتقل إلى رحمة الله تعالى فى شهر ربيع الأول سنة ثلاث وعشرين وثمانمائة، ودفن مع والده فى قبره رحمهم الله أجمعين ونفع بهم آمين.

وخلفه فى القيام بالمواضع ولده الشيخ الأجل الأوحد إسماعيل بن أبى بكر، وعمره يومئذ نحو خمس عشرة سنة، مع وجود جماعة من أعمامه. أجمع على ذلك أكابر أصحاب جده، كالشيخ محمد المزجاجى وغيره، لما ظهر لهم فيه من مخايل النجابة والأهلية، فكان فوق ظنهم، وقام بحمد الله تعالى أتم قيام،

---

(١) يقصد : اختياره خلفاً لوالده فى مشيخة الطريقة.

وسلك مسلك أوائله وسلفه، وله فى طريق القوم وعلومهم معرفة تامة، لا يقارنه أحدٌ فى ذلك من أهل عصره، ومشاركة كاملة فى كثير من العلوم[1].

* * *

والآن .. فلننظرْ فى الأسباب التى دعت الجيلى إلى تفضيل مدينة زبيد[2] على غيرها من المدن التى زارها، فكان يسافر عنها ثم يعود إليها:

أولاً: كانت زبيد مقراً للشيخ الجبرتى، وقد ارتبط الجيلى بهذا الشيخ ارتباطاً قوياً، كما يظهر من كلامه عنه.. وعادةً ما نجد الصوفى مرتبطاً بشيخ يأخذ منه الطريق، وهناك أمثلة عديدة على ذلك فى التصوف الإسلامى كارتباط الشاذلى بالشيخ عبد السلام بن مشيش، وابن عربى بأبى مدين، وغير ذلك الكثير .. وعموماً فالصوفية تقول : ***مَنْ لاشيخ له فالشيطان شيخه.***

ثانياً : كانت زبيد فى الوقت الذى وفد إليها فيه الجيلى ، حافلة برجال التصوف، سواء من سُكّان البلاد وأهلها ، أمثال شيخه الجبرتى وصديقه أحمد الرداد وأبو بكر السراج، أو من الوافدين عليها كالمقدسى والكرمانى وإبراهيم القارى وقطب الدين بن مزاحم.. وقد كان ذلك من أقوى الأسباب التى جعلت الجيلى يفضّل دوماً مدينة زبيد. فالصوفى لايتنفس إلا فى جو روحى ملائم، أو بعبارة صوفية **بين إخوان** .. وقد رأينا كيف رحل **ابن عربى** من الأندلس إلى الشام بحثاً عن هذا الجو الملائم، وكذلك فعل الصوفى الأندلسى الكبير **ابن سبعين** الذى جاء إلى مصر من بلاد المغرب ثم انتهى إلى بلاد الحجاز .. وغير ذلك الكثير من الأمثلة .

---

(١) طبقات الخواص، ص ١٠١ وما بعدها .

(٢) زبيد اسم واد فى الجانب الغربى من بلاد اليمن، وبه مدينة "يقال لها الحصيب" ثم غلب عليها اسم الواد فلا تعرف إلا به، وهى مدينة مشهورة باليمن، ينسب إليها جمع كبير من العلماء (معجم البلدان، مادة زبيد، المجلد الثالث ص ١٣١، ١٣٢).

ثالثاً : كانت للصوفية هناك، مكانةٌ مرموقة عند الحكام، فكان ملوك بني رسول يقرِّبون الصوفية إليهم، إذ كان الملك المجاهد يعتقد في الشيخ الجبرتي ويحسن الظن به[1] . ويقول المؤرخ اليمني يحيى بن الحسين: *إن الملك الناصر أحدث في آخر مُدَّته أحداثاً غير مستحسنة، منها تقريب المبتدعة من المتصوفة.. من الذين عملوا بالمتشابهات من كلام ابن عربي، وهم فرقتان الأولى أخذت بظاهر كلامه فعطلت ، والثانية تناولت باطن كلامه كالكيلاني يقصد الجيلي والرداد ومجد الشيرازي الفيروزآبادي صاحب القاموس*[2] .

وقد بلغ من تقريب الحكام للصوفية أن : *كان لنفوذ دولة الصوفية في تلك الفترة، المرتبة الثانية بعد سلطة بني رسول مباشرة* [3] .

رابعاً : أدت مكانة الصوفية لدى الحكام في ذلك الوقت، إلى وجود مناخ ملائم من الحرية الفكرية والعملية بالنسبة للمتصوفية .. فقد "*توسّع الصوفية في إظهار شعاراتهم، وعقدت السماعات في أكثر مساجد زبيد دون أي اعتراض من قبل الدولة*"[4] . وراجت بزبيد كتب ابن عربي ؛ *وكانت تباع وتشترى بالأسواق، وتوافد إلى المدينة في حكم بني رسول وافدون من صوفية شتى البلدان في صورة دراويش وزهاد متنسكين*[5] .

---

(١) الصوفية والفقهاء في اليمن ص ٤٩.

(٢) يحي بن الحسين : غاية الأماني في أخبار القطر اليماني (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ٥٦٩/٢.. ويقول ابن العماد في أخبار سنة ٨٢٧ : فيها توفي الملك الناصر .. صاحب اليمن، استقر في المملكة بعد أبيه سنة ٨٠٣ ، وجرت له كائنات وكان فاجراً جائراً، قال ابن حجر: مات بسبب صاعقة سقطت على حصانه، فارتاع من صوتها فتوعّك ثم مات في سادس عشر جمادى الآخرة، قال تعالى : ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ﴾ انتهى بحروفه (شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ذخائر التراث العربي/ بيروت، الجزء السابع ص ١٧٧).

(٣) الصوفية والفقهاء ص ٤٨.

(٤) المرجع السابق ص ٤٨.

(٥) المرجع السابق ص ٨٢.

وهكذا كان هذا المناخ الصوفى لمدينة زبيد، من الأسباب القوية التى تجعل الجيلى يفضل هذه المدينة اليمنية .

* * *

وفى هذا المناخ الصوفى، عاشت مدرسة **إسماعيل الجبرتى** وزاد نشاط شيخها، فكان أول من أقام السماع للأُسر احتفالاً بمناسباتهم العائلية، وأول من احتضن أتباع ابن عربى ودافع عنهم أمام الفقهاء، كما كان أكثر صوفية اليمن حظوة لدى حكام بنى رسول: المجاهد والأفضل والأشرف والناصر.

وفى مدرسة الجبرتى، عاش الجيلى، وعُرف كواحدٍ من أتباع هذه المدرسة الصوفية، بل لقد اعتبره الأهدل (من نُدماء الشيخ الجبرتى) فنال الجيلى بذلك حظه من جملة الفقهاء على الصوفية بعد ذلك، يقول عنه الأهدل: هو أهلكهم فى هذا البحر[1] (يعنى القول بالحلول) .. كما عَدَّ كتاب الجيلى **الإنسان الكامل**: دستور المتصوفين[2] ... ويحكى ابن الأمير – من أعداء الصوفية، توفى ١١٨٢هـ– بعد وفاة الجيلى بقرون أنه: *وقع معى عارض إسهال زيادة على سنة ونصف ولم ينفع فيه دواء .. وجاء إلى أحد فقهاء صنعاء بكتاب الإنسان الكامل ومعه المضنون به على على غير أهله.. فحرقها وخبز لى على نارهما خبزاً أكلته بنية الشفاء من هذا الداء، فذهب بحمد الله*[3] .

---

(١) الأهدل : كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين ص ٢١٤ .. عن الصوفية والفقهاء ص ٧٧.

(٢) الصوفية والفقهاء ص ٧٦.

(٣) ديوان ابن الأمير ص ٣٢٦ .. عن الصوفية والفقهاء ص ٦١.

ويظهرنا كلام ابن الأمير على (الشكل) الذى اتخذه صراع الفقهاء والصوفية فى تلك الحقبة التى عاش فيها ابن الأمير، وهو شكل يختلف مع مثيله فى الحقبة السابقة –ما بين القرنين السادس والتاسع الهجرى– وتتفق فى الوقت ذاته مع المظاهر الثقافية لتلك الحقبة التى بدأت مع القرن العاشر الهجرى. فإذا أردنا صورة من صور صراع الفقهاء والصوفية فى ثقافة ما بين القرن –

فى مـدينة زبيد، وفى غيرها من المدن والقرى التى زارها الجيلـى أو عـاش فيها فترةً. التقى بصوفية كثيرين فاستفاد منهم وذكرهم فى كتاباته، مُعترفـاً لهـم بحسن المعاشرة والإخوة فى الطريـق الروحـى.. والجيلـى يدعوهـم "بـالإخوان"، وهو تعبير صوفى أطلقه أهل الطريق على أصحابهم، الذين سماهم السهروردى: إخوان التجريد !

وأول **الإخوان** الذين ذكرهم الجيلى، هو: الأخ العارف الربانى ذو الفهـم الثاقب والذكاء الباهر الراجح الراسب والتجريـد والتفريـد والقـدم الصـدق فـى المطالب، عماد الدين يحي بن أبى القاســم التونسـى المغربـى، سبط الحسـن بـن على[1]. ويقول الجيلى إنه ألّف **الكهف والرقيم** اسـتجابةً لطلبـه، وإجابـةً علـى سؤاله؛ وقد كان هذا الكتاب -كما ذكـر الجيلـى فيـه- أول مؤلفاتـه فـى علـم التحقيق .

ومن معاصرى الجيلى الذين التقى بهم واستفاد منهم: خواجة بهاء الديـن محمـد بـن الشـاه نقشبند الأويسـى (ولـد ٧١٧، وتوفـى ٨٢٧ هجريـة) وهــو صاحب الطريقة النقشبندية فى التصوف .. وممن ذكرهم أيضاً، الشيخ العارف: جمال الدين الملقب بالمجنون[2] .

- السادس والقرن التاسع الهجرى وجدنا ابن أياس يقول فى حوادث سنة ٨٧٥ هـ :

وفيها نشبت معركة حامية الوطيس فى أمر ابن الفارض وابن عربى وكانت حامية الوطيس، إذ أُلفت الكتب، ووضعت المصنفات فى تفسيقه، بل وتكفيره .. كما أُلفت كذلك الكتب فى الدفاع عنه " (بدائع الزهور فى وقائع الدهور، الهيئة المصرية، ٣/ ٤٧)

وهكذا كانت الخصومة الفكرية تأخذ شكلاً ثقافياً نظرياً، يتمثل فى وضع المصنفات والكتب، أما فى الحقبة التالية عليها، فقد كانت الخصومـات الفكريـة والمذهبيـة، ذات طـابع يتمشـى مـع الثقافة التى تأكل الخبز الذى أنضجته نار الكتب !!

(١) الكهف والرقيم ، ورقة ١ ب .

(٢) حقيقة الحقائق ، ص ٤٧.

ويذكر الجيلي أنه قد التقى في زبيد بالفقيه حسن بن أبي السرور، ويستشهد في المناظر الإلهية ببعض أقواله الذوقية[1] .. كما يذكر الجيلي الأخ الفقيه أحمد الجبائي الذى كان يحضر معه السماعات في مسجد الجبرتي[2] .

ومن المؤكد أنه كانت للجيلي علاقة وطيدة مع معاصريه، من أتباع الشيخ إسماعيل الجبرتي، كالمزجاجي[3] ، والعبيدى[4] ، ومحمد بن شافع، وقطب الدين مزاحم بن أحمد بامزاحم[5] ، والشيخ عبد الله بن عمر المسن وأحمد الرداد، إلا أن علاقة الجيلي بالأخير كانت أشد ، إذ لم يذكر الجيلي في مؤلفاته أحداً من تلامذة الجبرتي، عدا (الرداد) الذى يتكرر ذكره كثيراً في كتبه.

كان أحمد بن أبي بكر الرداد من كبار صوفية اليمن، وأكبر تلامذة الجبرتي على الإطلاق؛ وقد تولى المشيخة والجبرتي على قيد الحياة.. إذ يذكر الرداد أن الجبرتي أذن له بالمشيخة، ونصَّبه "ليلة السبت ٢٢ من شعبان سنة ٨٠٢ بمسجده المعروف بزبيد بمحضر جمع من الشيوخ والفقراء والمريدين" وبذلك يكون تنصيب الرداد للمشيخة قبل وفاة شيخه بأربع سنوات[6] .

---

(١) المناظر الإلهية ، ص ٤٤.

(٢) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ١١ب.

(٣) هو محمد بن محمد بن أبي القاسم المزجاجي، المتوفى٨٢٩ .. مؤرخ يمني، ألَّف في تاريخ التصوف كتاب : هداية السالك إلى أهدى المسالك (مخطوط) .

(٤) هو الصوفي اليمني أحمد العبيدى، المتوفى ٨١٥ .. كان صوفياً عارماً، وقد نقل عنه الأهدل قوله: الدُفُّ عندى أفضل من منهاج النووى !

(٥) كان بامزاحم من مدينة بروم اليمنية، وكان يتردد على مدينة زبيد للاجتماع بالشيخ الجبرتي، الذى كان يعيره كتب ابن عربي (الصوفية والفقهاء ص ٧٨).

(٦) أبو بكر العيدروس : الجزء اللطيف من التحكيم الشريف، ص ٢٢ .. عن الصوفية والفقهاء ص ٢٦.

كما تولى الرداد زمام القضاء العام باليمن، مما زاد من سطوة الصوفية ونصرتهم على الفقهاء، فجمع بذلك بين التصوف والقضاء.. وترجع صلة الجيلى القوية بالشيخ أحمد الرداد، إلى أن هذا الأخير كان أقرب إلى الجانب الفلسفى من التصوف -وهو الجانب الذى عنى به الجيلى - فقد ذكر السخاوى أن الرداد *وإن كانت لديه فضائل كثيرة، إلا أنه قد غلب عليه حُب الدنيا والميل إلى تصوف الفلاسفة* [1] .. أما الشرجى الزبيدى، فقد أفرد ترجمةً مطولة[2] له، منها إنه : كان شيخا كبيراً عارفاً عالماً عاملاً كاملاً محققاً لعلوم الطريقة، متفنناً فى كثير من العلوم الشرعية والأدبية وغير ذلك، اشتغل فى بدايته بالعلم، حتى برع فيه، ثم أقبل على العبادة والرياضة، وحج إلى بيت الله الحرام، وزار قبر نبيه محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، على قدم التجريد مع جماعة من الفقراء بعد أن صحب الشيخ العارف الكبير إسماعيل بن إبراهيم الجبرتى، وتحكم له واختص به، وصار أكبر أصحابه. وكان الشيخ يثنى عليه كثيراً حتى قال: إنى لأعرف المتخلقين من أصحابى والمتعلقين ، فما لأحد منهم ما لابن الرداد من التخلق والتعلق، وكان قد يأتيه من يسأله التحكم فيقول له: تحكم على الشيخ أحمد الرداد، وقد يكون ذلك بحضرته، وما كان يفعل ذلك لأحد من أصحابه مع كثرتهم، وكان كثيراً ما يقرأ عليه كتب القوم بحضرة الشيخ، ويكون هو المتكلم والمخبر وغير ذلك، ووقفت له على ترجمة بخط جدى العلامة سراج الدين عبد اللطيف بن أبى بكر الشرجى رحمه الله تعالى، وصورتها الشيخ الصالح شهاب الدين أحمد بن القاضى رضى الدين أبى بكر ابن محمد الرداد التيمى القرشى شيخ الزمان والمكان، والمشار إليه بالبنان فى البيان، إنسان الأعيان وعين الإنسان، إمام الطريقة وبحر الحقيقة، وينبوع المعارف الإلهية ومعدن العوارف الحقيقة، انتهت إليه رياسة الصوفية باليمن وأقر له بالفضل علماء الزمن، وحببه الله إلى خلقه ووضع له القبول فى فعله ونطقه، وكانت له

---

(١) السخاوى : الضوء اللامع بأعيان القرن التاسع (القاهرة ١٣٥٢هـ) ١/٢٦٠.

(٢) طبقات الخواص، ص ٨٨.

رياضة حسنة اجتهد فيها نحو عشرين سنة حتـى رقـى مـن رتبـة المعـالى أعلاهـا فعلاها، وحوى من العلوم الإلهية فَحْوَاها فَحَوَاها ، ودان له بذلك من فى أدنـى البلاد وأقصاها، ورزق من الأخلاق الحسنة أوفاها وأسناها، فسبحان من حـلاه بحلى المعارف، بل به حلاها وأعطاه من المحاسن ما يقبلهـا ويرضاهـا، وفـد إليـه الناس من كل جانب ووسعت أخلاقه الأقارب والأجانب وتصب المشايخ فرفع أقدارهم فأكرم به من رافع وناصب.

وبلغنى فى سنة اثنين وسبعين وسبعمائة أنه كان يحضر مائدته كل صبـاح ومساء، قريب من ثلاثمائة رجل ولايرى منه تضجر ولا عبـوس، ولـو كـان فـى غاية الفقر والبؤس، وفيه من الكرم والجود ما يستبعد حاتماً وكعباً، ويزيـد أدنـاه على عدد الحصباء . وسمعتـه يقـول : انـه ولـد فـى سنة سبع وأربعين أو ثمـان وأربعين وسبعمائة، وهذا بعض الترجمة المذكورة اقتصرت عليه اختصاراً، وكـان رحمه الله تعالى فى غاية ما يكون مـن سـهولة الأخـلاق ولـين الجـانب وسماحـة النفس وبذل الجاه والمال، كثير السعى فى قضاء حوائج المسلمين، وكان الملـوك يسارعون إلى ما يقول ويقبلون منه ببركة صدقه فى ذلك.

* * *

وقد ترك **الردّاد** عدة مؤلّفات فى التصوف ، فـإلى جـانـب شـرحه لعبـارة أبى الغيث بن جميل سالفة الذكر، نجد له عدة تآليف منها:

* عدة المسترشدين وعصمة أولى الألباب من الزيغ والزلل والشك والارتياب.
* الشهاب الثاقب فى الرد على بعض أولى المناصب.
* السلطان المبين والبرهان المستبين فى ظهور الحجة على من كفر أهل السماع من أولياء الله المقربين.
* تلخيص القواعد فى أصل حكم خرقة الصوفية.
* موجات الرحمة (فى الحديث الشريف)

وقد كتب الرداد مؤلفاته فى شجاعة تامة وحرية فكرية كاملة، بسبب ما كان له من سلطة القضاء الأكبر آنذاك. كما ترك ديوان شعر على لسان القوم.. يقول ابن حجر: شعر الرداد ينعق بالاتحاد، وقد أفسد عقائد كثير من الناس[1] .

وتوفى أحمد الردَّاد عام ٨٢١ هجرية.

---

(١) ابن حجر : أنباء الغمر بأبناء العمر (مصر ١٩٧١) ٣/ ٢٧٨.

الفَصلُ الثالث

أسلوبُهُ وَمؤلّفَاتُه

أسلوب الجيلى

يتميّز الأسلوب الصوفى، خاصة عند الصوفية المتأخرين من أمثال عبد الكريم الجيلى، بعدة خصائص. ولعل أوضح هذه الخصائص وأعمها، هو طابع الاستغلاق والالتزام بالرمزية الدقيقة.

ويرجع ذلك إلى عدة أمور ، منها أن الصوفية -كما يقول القُشيرى- قصدوا إلى استعمال الألفاظ التى يكشفون بها عن معانيهم لأنفسهم، غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها[1] .. وبذلك يكون الكلام بلغة الرمز والاصطلاح، أداةً يعبِّر بها الصوفية عن أحوالهم لإخوانهم أو لمريديهم، وتقيهم فى الوقت نفسه الفتنة وإساءة الفهم مِن قِبَل العامة وأهل الرسوم.

وإذا كان الرمز عند الصوفية، هو على الحقيقة: فتحٌ غير مُتكلّف وكلامٌ بلسان الأحوال. فإن الصوفية إنما يجدون مثلاً للاحتذاء فى القرآن الكريم، يتيح لهم الأخذ بالأسلوب الرمزى . فالقرآن الكريم جاء ليخاطب كل البشر، وضرب فيه الله تعالى للناس الأمثال ليأخذ منه السامع على قدر حاله وعلمه، وهى صفة نجدها فى أسلوب كبار الصوفية، الذين لايفتأون يحذرون قارئ كتاباتهم من الإنكار عليهم، ويدعونه إلى الصبر على كلامهم، حتى يفتح الله على القارئ بمعانيه. كما كان للصوفية فى رسول الله أُسوةٌ حسنة، فتأثروا بكلامه ونهجوا نهجه، ومن هنا يمكن القول بأن اتجاه الصوفية للرمز ومختصر الكلام، إنما يمكن أن نجد فيه صدى لقوله ﷺ : أوتيت جوامع الكلم واختُصر لى

---

(١) القُشيرى : الرسالة القُشيرية (تحقيق د. عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة) الجزء الأول، ص ١٨٧.

الكلام اختصاراً[1] .

ولهذه الأسباب، إلى جانب بعض المحن التى لقيها الصوفية عند استخدامهم اللغة العادية فى التعبير : لجأ الصوفية لاستخدام الرمز.

إلا أن الرمز الصوفى قد ضلّل كثيراً من الباحثين المحدثين فى حقل الدراسات الصوفية، فتعرض هؤلاء الباحثون إلى الخطأ فى الحكم على عبارات الصوفية[2] ... ومن هنا، لزم أن يكون هناك نوع من العلاقة بين الباحث وبين المعانى الصوفية الدقيقة، التى يقول الجيلى عنها إنها: *لا تُفهَم إلا لغزاً أو إشارة، فلو ذُكرت مصرحة لحال الفهمُ بها عن محلها إلى خلافه*[3]. بعبارة أخرى، ينبغى على الناظر إلى عبارات الصوفية أن يلزم التأنى، مراعياً أن لكل حرفٍ مغزى، ولكل عبارة إشارة.

والأمر الثانى الذى يلزم الباحث فى دراسته للتراث الصوفى، ليجنّبه الفهم الخاطئ: الاهتمامُ بالكشف عن مضمون الرمز الصوفى الاصطلاحى. فقد تواضع الصوفية على اصطلاحات رمزية، بل إن هناك اصطلاحات رمزية تكون خاصة بصوفى بعينه، أو بمدرسة صوفية بخصوصها.. وقد استخدم الجيلى بعض المصطلحات الخاصة فى مؤلفاته، يقول الجيلى :

> *الشئ يقتضى الجمع، و الأنموذج يقتضى العزة، و الرقيم يقتضى الذلة. وكل من هؤلاء مستقل فى عالمه، سابح فى فلكه ، فمتى خلعت على الأنموذج شيئاً من صفات الرقيم، انخرم قانون الأنموذج عليك، ومتى كسوت الرقيم من حلل الأنموذج، لم تره فيه، لظهوره*

---

(١) جاء هذا الحديث الشريف فى: صحيح البخارى ٤/ ٤٣-٩/ ٢٩، ٣٢، ٧٥ وفى صحيح مسلم ٢/٦٤ وفتح البارى ١٣/ ٢٤٧ وسنن الدار قطنى ٤/١٤٤ والبداية والنهاية ١/١٩٨.

(٢) من أمثلة هذا الخطأ ، ما فعله المستشرق الفرنسى الكبير لوى ماسينيون، حين استند إلى عبارة الحلاج على دين الصليب يكون موتى وقال بأن الحلاج هو : مسيح العالم الإسلامى !

(٣) الإنسان الكامل ١/ ٥.

بما ليس له. ونعنى بالرقيم هنا: العبد، وبالأنموذج : قطب العجائب .. إلخ [1] .

ومن هنا، فقد اقتضى البحث فى كتابات الصوفية، الرجوع فى أحيان كثيرة إلى كتب المصطلحات، حتى يمكن الاقتراب -قليلاً- من المعنى المقصود إليه، وحتى لايبدو الكلام وكأنه لا ضابط له[2] .

والأمر الأهم من ذلك كله، والذى ينبغى علينا مراعاته عند النظر فى تآليف الصوفية، أملاً فى أن تتكشف لنا معانيها، هو : الذوق . فالعمل الصوفى فى النهاية هو عمل فنى، مُفعم بالرموز والإيحاءات والتلويحات التى لا تتكشف إلا بضرب من التذوق والاستشفاف .. بعبارة أخرى؛ لقد تكلم الصوفية عن معانٍ شاهدوها حين انفتحت عيون قلوبهم، وانطبقت عيون رؤوسهم (كما تقولُ عبارة النفرى) ومن هنا، كان علينا أن ننظر إلى كلماتهم بعين القلب.. فإذا تناولنا كلام الصوفية بغير ذلك؛ استحال علينا استكناه مقاصده ومراميه، انظر مثلاً قول الجيلى:

جمعنا الوقت، عند الحق، بغريب من غرباء الشرق، ملثماً بلثام الصمدية، متزراً بإزار الأحدية، مترديا برداء الجلال .. مسلماً بلسان الكمال، فلما أجبت تحية سلامه، أسفر بدره عن لثامه، فشاهدته أنموذجاً فهوانياً حكيماً حكمياً برناجاً مقدراً على سبيل الفرض، وبه، لابغيره تبرأ الذمة من رق القرض، فاعتبرته فى معيارى ونظمت به عقود الدرارى، فانقطع من أول وهلة منى علاقة الفقار، فأصلحته

---

(١) الإنسان الكامل ١/١١.

(٢) من هذه الكتب التى توضح مصطلحات الصوفية : التعرف للكلاباذى/ الرسالة للقشيرى/ اصطلاح الصوفية لابن عربى/ اصطلاحات الصوفية للقاشانى/ ألفاظ الصوفية ومعانيها للدكتور حسن الشرقاوى .. وغيرها.

بانكسار عمود الأين [1] .

ونرى فى النص السابق مـدى الغمـوض والاستغلاق فـى كتابـة الجيلـى، فلكل كلمة : *عباراتها وإشاراتها وتصريحها وكفايتها وتقديمها وتأخيرها* [2]..
بل ويصرح الجيلى بأن الكتابة على هذا النحو هى تنفيذ لأمر إلهى، ففى مقدمـة **الإنسان الكامل** يقول إن الحق تعـالى أمـره بـإبراز هـذا الكتـاب: *بـين تصريحه وإلغازه*.. فجاء كتاب الجيلى مفعماً بالرمز مليئاً بالأمثال.

والجيلى لايتبع هذا الأسلوب فى كتابه **الإنسان الكامل** فقط، فهـو يشـير فى قصيدته الرمزية **النادرات** أنـه سـوف يضـرب أمثـالاً فيظهـر ويخفـى "لرمـز الهوى"، وأن "السـر عنـده ليس ذائعـاً"[3] ؛ بـل إن أول كتـب الجيلـى **الكهـف والرقيم** جاء على هذا النحو من الاستغلاق والرمزية الشديدة، يقول الجيلى فـى ديباجة هذا الكتاب:

> *الحمد لله الكامن فى كنة ذاته، الكائن فـى عمـا غيبياتـه، الكـامل فى أسمائه وصفاته.. الواحـد فـى تعداداتـه، المتميزة أوصافـه فـى استيفاءاته، الأزلى فى أبد أخرياته* [4] .

---

(١) الإنسان الكامل ٦/١.

(٢) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٣أ .

(٣) النادرات ، ١٢٧.

ومن تلك **الأمثال** التى يضربها الجيلى فى النادرات، مثال الثلجة والماء (فى معرض حديثه عن الحق والخلق) ومثال دحية (الذى يقول الحديث ، إن النبى رأى جبريل على هيئتـه) .. كمـا نجد أيضاً مثال **النقطة** فى كتابه حقيقة الحقائق . ويقول أبو حامد الغزالى:

وإنما نعنى بالمثل أداء المعنى فى صورة، فإن نظر (الناظر) إلى معناه وجده صادقاً، وإن نظر إلى صورته وجده كاذباً .. وليس للأنبياء أن يتكلموا مع الخلق إلا بضرب الأمثال، لأنهم كلفوا أن يكلموا على قدر عقولهم (إحياء علوم الدين، القاهرة، الجزء الرابع ص ٢٣).

(٤) الكيف والرقيم (مخطوط) الصفحة الأولى.

لذلك يخشى الجيلى ألا يفهم عباراته البعض، فيظنوا به الظنون؛ لهذا فهو يؤكد أن كل ما أورده فى كتبه، مؤيد بالكتاب والسنة، ومن لاح له غير ذلك: *فليعلم أن ذلك من حيث مفهومه، لا من حيث مرادى*"(١) .

إلا أن الجيلى يصل بالغموض فى بعض المواضع، إلى درجة يستحيل معها الفهم إطلاقاً مثل قوله:

إن المعجب الحقيق، والطائر الحمليق الذى له ستمائة جناح وألف شوالة صحاح، الحرام لديه مباح، واسمه السفاح بن السفاح، مكتوب على أجنحته أسماء مستحسنة، صورة الباء فى رأسه ، والألف فى صدره، والجيم فى جبينه، والحاء فى نحره، وباقى الحروف بين عينيه صفوف (٢) .

*　　*　　*

تلك أمثلة للأسلوب الذى اتبعه الجيلى فى معظم الأحيان، وإن كان فى بعض الأحايين الأخرى، يميل إلى الوضوح والإبانة، كى يكشف لنا من خلال مؤلفاته عن شئ من الأسرار الصوفية ؛ تلك الأسرار التى كان الحلاج قد وصفها بأنها بكر .. لكن الجيلى سوف يقول بعدهُ بعدة قرون:

مَنْ كَانَ يُعْقُوبِىَّ الحزْنِ، جَلَى عَنْ بَصَرِهِ العَمَى بِطَرْحِ البَشِيرِ إليهِ قَمِيصَ يوسُف.

---

(١) الإنسان الكامل ١/٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ٩ ، ولاتزال هذه الفقرة – حتى كتابة هذا البحث –غير مفهومة لنا.

مُؤلَّفاتُ الجيلِي

نورد فيما يلى، قائمةً بمؤلفات عبد الكريم الجيلى، مرتبةً ترتيباً تاريخياً بحسب التسلسل الزمنى لتأليفها .. وذلك بالرجوع إلى المؤلف نفسه ، الذى كثيراً ما ذكر كتبه فى كتبه الأخرى، وكثيراً ما أحال القارئ لكتابٍ إلى كتابٍ سابق:

(١) الكهف والرقيم

الكهف والرقيم فى شرح بسم الله الرحمن الرحيم (الكهف والرقيم الكاشف عن أسرار بسم الله الرحمن الرحيم) من مؤلفات الجيلى فى علم التحقيق، وهو كتيب يشرح فيه الجيلى، على طريقة علماء الحروف: أسرار البسملة.

ذكره حاجى خليفة(١) ، وبروكلمان(٢) ، والزركلى(٣) ؛ وقد طبع الكتاب بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ونفدت الطبعة، وقد اعتمدنا فى بحثنا هذا على مخطوطة الإسكندرية رقم ١٧٨٩/د تصوف. وقد ذكرالجيلى فى هذا المؤلَّف بعض القصائد التى ألّفها.

(٢) المناظر الإلهية

وفى هذا الكتاب يذكر الجيلى مائة منظر ومنظر، من مشاهداته التى عاينها فى الحضرة الإلهية. وألّف الجيلى هذا الكتاب،كما ذكر فى بعض المواضع منه: سنة ٧٩٨ هجرية. وقد طبع الكتاب بالقاهرة سنة ١٣٨٢هـ.

---

(١) حاجى خليفة: كشف الظنون (دار سعادت ١٣١٠هـ) الجزء الثالث ، ص ١٨٥.

(٢) Brockelmann : Giesheichte .. Vol2, P. 284.

(٣) الزركلى : الأعلام (القاهرة ١٩٥٧) الجزء الثانى ، ص ١٣٢.

(٣) غنية أرباب السماع

وعنوانه كاملاً : غنية أرباب السماع وكشف القناع عن وجوه الاستماع. وهو كتاب يتناول الآداب الصوفية ، ألفه الجيلى سنة ٨٠٣ هجرية بالقاهرة. ولا يزال هذا الكتاب مخطوطاً، وتوجد منه نسخة -بخط المؤلِّف- فى دار الكتب تحت رقم ٣٦٠/تصوف.

(٤) جنة المعارف وغاية المريد والعارف

وهى رسالة ألفها الجيلى بالفارسية، وأشار إليها فى كتابه **الكمالات الإلهية** والظاهر أن الجيلى ألف هذه الرسالة ببلاد فارس، قبل مجيئه إلى اليمن.

(٥) الكمالات الإلهية

الكمالات الإلهية فى الصفات المحمدية .. ذكر الجيلى تعبير **الكمالات الإلهية** فى الصفحة الأخيرة من **المناظر** كما لو كان ذلك إشارة إلى عزمه تأليف كتاب بهذا العنوان ! وقد ذكر الجيلى فى خاتمة **الكمالات** أنه انتهى من تأليفه سنة ٨٠٥ هجرية بمدينة زبيد.

(٦) إنسان عين الجود

إنسان عين الجود ووجود عين الإنسان الموجود .. يقول الجيلى فى **شرح الفتوحات**: *فالإنسان هو المثل الذى ليس كمثله شىء، وقد شرحنا ذلك فى كتاب الكمالات الإلهية.. وكشفنا عن ذلك أيضاً فى كتابنا الموسوم بإنسان عين الجود*[١] .

وتلك الفكرة التى يتحدث عنها الجيلى، وهى أن الإنسان هو **مثل** الله والتى يخرج بها من تأوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[٢] كان ابن عربى قد ذكرها فى

---

(١) شرح مشكلات الفتوحات الملكية (مخطوط) ورقة ٦٠أ .

(٢) سورة الشورى آية ١١.

الفتوحات المكية، وسوف نتحدث عنها فيما بعد. ولا يوجد لهذا الكتاب طبعات أو نسخ مخطوطة.

(٧) القاموس الأعظم

القاموس الأعظم والناموس الأقدم فى معرفة قدر النبى ﷺ .. مؤلَّفٌ ضخم، ذكره الجيلى فى شرح الفتوحات، يقع فى أربعين جزءاً، معظمها مفقود والباقى مخطوط. وكل جزء من هذا المؤلَّف يمثل كتاباً مستقلاً، ومن أجزاء الكتاب:

* لوامع البرق الموهن.
* روضات الواعظين.
* قاب قوسين وملتقى الناموسين.
* لسان القدر بنسيم السحر.
* سر النور المتمكن، فى معنى قوله : "المؤمن مرآة أخيه".
* شمس ظهرت لبدر.

وقد سبق تأليفُ هذا المؤلف الضخم، على تأليف شرح الفتوحات إذ يشير الجيلى فى هذا الشرح، إلى بعض أجزاء القاموس الأعظم[١] . كما يدعو الله فى مراتب الوجود أن يكمل بقية أجزائه، مشيراً إلى شمس ظهرت لبدر وهو الجزء الرابع بعد الأربعين من هذا المؤلف الضخم[٢] .

(٨) السفر القريب

رسالة السفر القريب نتيجة السفر القريب[٣] .. وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة.

---

(١) شرح مشكلات الفتوحات (مخطوط) ورقة ١٠أ، ١٥ ب.

(٢) مراتب الوجود ص ١٩، ٢٧، ٣٢.

(٣) يحتمل ان يكون صوابها : الغريب.

(٩) كشف الستور

كشف الستور عن مخدرات النور .. ذكره الجيلي في شرح الفتوحات. و لم نقع على نسخٍ خطية من هذا الكتاب، ولاتوجد له أية طبعات.. فهو في حكم المفقود .

(١٠) شرح مشكلات الفتوحات :

شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقات من العلوم اللدنية .. وهو شرح صوفي للباب التاسع والخمسين بعد الخمسمائة من الفتوحات المكية لابن عربي، على أساس أن هذا الباب مختصر للكتاب كله كما يقول ابن عربي. و لم يذكر الجيلي هذا الشرح في مؤلفاته الأخرى التي أطلعنا عليها –و لم يذكره بروكلمان أيضاً– وإن كان الجيلي قد ذكر فيه بعض كتبه السابقة. وتوجد من هذا المؤلف نسخة خطية بالظاهرية (تحت رقم ٩١١٨) كما توجد منه نسخة بالإسكندرية (تحت رقم ٦٣٠١د/ تصوف) ونسخة أخرى بمكتبة المعهد الأحمدي بطنطا (تحت رقم خ ٣٢، ع ٧٣٢) وقد نُسبت هذه النسخة الأخيرة لمؤلّف مجهول.

وقد أصدرنا ، سنة ١٩٩٢ (عن دار سعاد الصباح، القاهرة) نشرةً محققة من شرح مشكلات الفتوحات مع دراسة ومختارات من الباب ٥٥٩ من الفتوحات المكية.

(١١) كشف الغايات

كشف الغايات في شرح التجليات .. هكذا عند بروكلمان، عن نسخة رامبور. وهذا المؤلّف شرح لكتابَ **التجليات الإلهية** لابن عربي، وتوجد نسخة خطية منه ضمن مجموعة بالمكتبة الوطنية (Paris 1,18, 14) بعنوان: كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، لمؤلف مجهول ! وإن كان أسلوب

تلك النسخة يقترب من أسلوب الجيلى فى شرح الفتوحات[1] .

(١٢) رسالة السبحات

وهى رسالة صغيرة، ذكرها الجيلى فى رسالته (الإسفار عن رسالة الأنوار).

(١٣) الإسفار عن رسالة الأنوار

وهو شرح لرسالة **الأنوار** لابن عربى[2] . ولم يذكر بروكلمان هذا المؤلف للجيلى، وإن كان قد نسب إليه مؤلفاً بعنوان : الإسفار عن نتائج الأسفار.. عن نسخة واحدة توجد فى ليبزج؛ والحقيقة أن المؤلّف الأخير لابن عربى وليس للجيلى[3] .

(١٤) النادرات

وهى القصيدة الصوفية الطويلة التى تكونت من ٥٤٠ بيتاً، عبرّ الجيلى خلالها عن أفكاره الصوفية، وقد حازت هذه القصيدة شهرة صوفية واسعة يقول مطلعها :

فُؤَادٌ بِهِ شَمْسُ المحَبَّةِ طَالِعُ
فَلَيْسَ لنَجْمِ العذل فِيه مَوَاقِعُ

وقد صدرت القصيدة ، بتحقيقنا ، مع مختارات من شرح النابلسى عليها.. عن دار الجيل بيروت، سنة ١٩٨٨.

---

(١) حقق الدكتور عثمان يحى بعض فقرات من التجليات فى دراسته : نصوص خاصة بنظرية التوحيد فى التفكير الإسلامى (الكتاب التذكارى لابن عربى) ص ٢٢٦ .

(٢) انظر، رسائل ابن عربى (حيدر آباد) الجزء الأول.

(٣) رسائل ابن عربى، الجزء الثانى، رسالة ٣٤.

(١٥) القصيدة الوحيدة

ذكرها بروكلمان، ورجّحت سهيلة عبد الباعث أن تكون شرحاً لقصيدة صوفية مطلعها :

مَنْ ذَاقَ طَعْـمَ شَرَابِ القَوْمِ يَدْرِيــهِ
مَنْ دَرَى غَـدَاً بِالـرُّوحِ يَشْـرِيـهِ[١]

وذكر د/ عماد عبد السلام رؤوف فى مقالة عن الجيلـى[٢] ، نسخة من هذه القصيدة ببغداد (ضمن مجموعة برقم ٧٠٧٤)

(١٦) مسامرة الحبيب

مسامرة الحبيب ومسايرة الصحيب .. وهى رسالة صغيرة ألفها الجيلى فى آداب الصحبة، متحدثاً فيها عن رحلة موسى عليه السلام،وفتاة يوشع بن نـون، للقاء العبد الصالح؛ وقد أشار الجيلى إلى هـذه الرسـالة فـى **الإنسـان الكـامل**[٣] لكنـه لا توجد لها أية نسخ مخطوطة أو مطبوعة .

(١٧) قطب العجائب

قطب العجائب وفلك الغرائب.. ذكره الجيلى فى الإنسان الكامل، قـائلاً بأنه لا يفهم **الإنسان الكـامل** إلا مـن وقـع علـى هـذا الكتـاب[٤] .. والكتـاب مفقود!

---

(١) سـهيلة عبـد البـاعث: نظريـة الإنسـان الكـامل (رسـالة ماجسـتير) ص ٨٢ .. وعَجُزُ البيـت مضطربُ الوزن.

(٢) د. عماد عبد السلام رؤوف : الشيخ عبد الكريم الجيلى (مجلة الأقـلام، عـدد مـارس ١٩٧٠) ص١٢٥.

(٣) الإنسان الكامل ٢/ ٧٢.

(٤) المرجع السابق ١/ ٢٨.

(١٨) الإنسان الكامل :

الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل .. أشهر كتب الجيلى، وواحد من أشهر الكتب الصوفية على الإطلاق، توجد له نسخ خطية كثيرة، وعدة طبعات (غير محققة) وفى هذا الكتاب، عرض الجيلى لفكرة **الإنسان الكامل** التى سنتعرض لها فى الباب التالى. وقد وضع الصوفية شروحاً عديدة على هذا الكتاب، منها:

* شرح أحمد الأنصارى (موضحات الحال فى بعض مسموعات الدجال).
* شرح النابلسى (كشف البيان عن أسرار الأديان فى كتاب الإنسان الكامل وكامل الإنسان).
* شرح على زادة عبد الباقى بن على، المتوفى ١١٥٩ هجرية.
* شرح الشيخ على بن حجازى البيومى ، المتوفى ١١٨٣ هجرية.

(١٩) الخضم الزاخر

الخضم الزاخر والكنز الفاخر (تفسير القرآن) .. أورد الجيلى فى نهاية الجزء الثانى من **الإنسان الكامل** رجاءه أن يؤذن له فى وضع تفسير للقرآن الكريم، وقد شرع فيه منذ أن انتهى من **الكمالات الإلهية** ثم أشار إليه بعد ذلك فى **حقيقة الحقائق** ولاندرى هل كان الجيلى قد أتمه أم لا ؟

(٢٠) أمهات المعارف

رسالة صغيرة، توجد نسخة منها بمكتبة الأزهر بالقاهرة تحت رقم ٩٦٤/ خصوص، ٣٣٥٩٨/ عموم (ضمن مجموعة) و لم يُشر أحد إلى هذه الرسالة عدا سهيلة عبد الباعث فى رسالتها.

(٢١) أربعون موطناً

رسالة من مؤلفات السلوك .. وتوجد منها نسخة ضمن مجموعة (برقم ١٧٢٧/م بدار الكتب بالقاهرة.

(٢٢) منزل المنازل

منزل المنازل فى سر التقربات بالفوائد النوافل.. من مؤلفات السلوك أيضاً، وتوجد منه نسخة وحيدة بحيدر آباد -الدكن (تحت رقم ١٩٢/ ١٢٩٩).

(٢٣) المملكة الربانية

المملكة الربانية المودعة فى النشأة الإنسانية .. ذكره الجيلى فى **مراتب الوجود وحقيقة الحقائق** وهو فى حكم المفقود[1] .

(٢٤) المرقوم فى سر التوحيد المجهول والمعلوم

كتاب يتكلم فيه الجيلى بالرقم الهندى .. ذكره فى **حقيقة الحقائق**.

(٢٥) الكنز المكتوم

الكنز المكتوم الحاوى على سر التوحيد المجهول والمعلوم .. ذكره كحالة فى معجم المؤلفين[2] .

(٢٦) الوجود المطلق

الوجود المطلق المعروف بالواحد الأحد (المعروف بالوجود الحق) .. ذكره الجيلى **فى مراتب الوجود** .

---

(١) المؤلفات من ٢٣: ٢٨ لاتوجد لها نسخ خطية معروفة ، ولم تُنشر.

(٢) عمر كحالة : معجم المؤلفين ٣/ ٣١٣.

(٢٧) بحر الحدوث والقدم وموجد الوجود والعدم

ذكره الجيلى فى مراتب الوجود[1] وحقيقة الحقائق .

(٢٨) كتاب الغايات

كتاب الغايات فى معرفة معانى الآيات والأحاديث المتشابهات .. ذكره البغدادى وبروكلمان . وانفرد بروكلمان بذكر الكتابين التاليين.

(٢٩) عقيدة الأكابر المقتبسة من الأحزان والصلوات.

(٣٠) عيون الحقائق فى كل ما يحمل من علم الطرائق.

(٣١) زلفات التمكين.

وهذا المؤلف الأخير ذكره بروكلمان بهذا العنوان، وتقول سهيلة عبد الباعث: إن للكتاب نسخة ببغداد تحت رقم ٦٤٩١ بعنوان: سبب الأسباب لمن أيقن واستجاب. وقد اطلعنا على مخطوطة بالإسكندرية عنوانها : **حقيقة اليقين وزلفات التمكين على الوعظ المكين لسيدى عبد الكريم الجيلى** .. ويبدو أن هذا العنوان الأخير هو الصحيح ! ويقول الجيلى فى هذا المؤلف: إنه فرغ من كتابته سنة ٨١٥ هجرية.

(٣٢) حقيقة الحقائق

حقيقة الحقائق التى هى للحق من وجه ومن وجه للخلائق.. يذكر الجيلى أنه يتكون من ثلاثين جزءاً، وقد طبع من هذه الأجزاء **كتاب النقطة** والذى يبدو أنه أول الأجزاء الثلاثين. وفى **مراتب الوجود** يشير الجيلى إلى **كتاب الألف** وهو الجزء الثانى[2] ؛ وباقى أجزاء الكتاب مفقودة ! ويقول الجيلى:

---

(١) مراتب الوجود ص ١٤.

(٢) مراتب الوجود ص ٢٤.

انتهى من الجزء الأول كتاب **النقطة** في ربيع الأول سنة ٨٠٥ بمؤخرة مسجد الجبرتي بزبيد .

(٣٣) مراتب الوجود

من مؤلفات الجيلى المتأخرة، إذ يذكر فيه بعض المؤلفات السابقة مثل **الإنسان الكامل** وكتاب **النقطة** من (حقيقة الحقائق) وغيرهما .. وقد أثبته بروكلمان عن عدة نسخ خطية؛ كما يشير د/ عثمان يحي إلى كتاب **الأربعين مرتبة للجيلى**[1] . وفى هذا الكتاب يقسم الجيلى الوجود إلى أربعين مرتبة[2] ، متابعاً فى ذلك صدر الدين القونوى[3] فى تقسيمه الوجود إلى أربعين مرتبة، المرتبة الأربعون هى مرتبة الإنسان الكامل[4] .. وقد طبع الكتاب – بدون تحقيق– بالقاهرة.

وهناك مخطوطة بدار الكتب، بالقاهرة (ضمن المجموعة رقم ١٩٨٩٣) بعنوان : **شرح رسالة الوحدة لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلانى**، تأليف : على تقى بن إبراهيم الأحسائى من علماء القرن الثالث عشر .. هذا ما ورد فى فهارس الدار، لكننا لم نعثر على مخطوطة هذا الشرح لتلك الرسالة فى **الوحدة**. بعبارة أخرى : كانت المخطوطة –يوماً – هناك، ثم توارت عن الأنظار !

* * *

وبعد عشر سنوات من إعداد هذه القائمة بمؤلفات الجيلى، كنت أقوم

---

(١) د. عثمان يحى (نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور عثمان أمين) هامش ص ٩١.

(٢) ذكر الجيلى فى مؤلفاته السابقة، خاصة الإنسان الكامل، أن الوجود يتكون من مراتب أربعين (انظر ، الإنسان الكامل، الجزء الثانى ص ٢٢، ٥٢، ٨٨) .

(٣) هو أبو المعالى محمد بن إسحاق بن محمد القونوى ، المتوفى ٦٧١ هجرية – وهو من أشهر تلاميذ ابن عربى، ولعله أشهرهم على الإطلاق .

(٤) القونوى : مراتب الوجود (نشر الدكتور بدوى جزءاً منه –ضمن كتاب الإنسان الكامل فى الإسلام – عن مخطوط الظاهرية بدمشق رقم ٥٨٩٥ عام)..

بفهرسة المجموعة الخطية (المدفونة) بالمكتبة العامة لجامعة الإسكندرية وهو الفهرس الذى صدر فى مجلدين عن معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ٩٤، ١٩٩٥.. وذات صباح لأينسى، وجدت مجموعةً خطية لم تكن سجلات المكتبة قد ذكرتها ، ولم تُحفظ بين مخطوطات التصوف.. فحصتُ المجموعة، فإذا بها كتابان لعبد الكريم الجيلى، لم أسمع عنهما من قبل، ولم يشر إليها أىُّ مصدر قديم أو مرجع حديث من تلك المصادر والمراجع التى تناولت الجيلى ومؤلفاته. ولم ترد -كذلك- أية إشارات لهما فى مؤلفات الجيلى !

والمجموعة محفوظة تحت رقم (١٧/ الأميرة فايزة) وهى مجموعة بديعة مزخرفة ، كتبها محمد شريف سنة ١٢٩٩ هجرية بقلم نسخى جميل .. وتشتمل على كتابين للجيلى، كلاهما شرح لرسالة لابن عربى:

* **رسالة الأغرب ، من العجالة الأعجب ، لمن نظر فيه وتعجَّب، وتجنب الغرض والتعصُّب، فى بيان ديباجة (عنقاء مغرب)**

* **شرح (وراء الكونين) وقبيل إيجاد الثقلين .**

وقبل عامين، كنت منهمكاً فى فهرسة مخطوطات مكتبة بلدية الإسكندرية ، فصادفتُ هناك نسخةً ثانية من تلك الرسالة النادرة رسالة **الأغرب** .. وأنا عاكف اليوم على تحقيق هذين النصَّين المجهولين.

الباب الثـانـي

الإنْسَانُ الكَامِـــلُ

مــدخَــل

الإنسان الكامل عند صوفية الإسلام، هو أعلى مقامات التمكين، التي يمكن أن يصل إليها السالك إذا دام على سلوكه، فأدركته العناية، فاتصل .. فإذا وصل الصوفى إلى تلك الغاية، كانت نفسه النفس الكاملة، وكان نور الحق العين التى يرى به .. وهنا فقط، تصح له الوراثة .

إلا أن هناك شروط وصول ، وآداب وصال ، ومراتب تجلّيات تأخذ بالمتجرد إلى أعتاب الجناب الإلهى .. وهناك أيضاً، علامات للطريق، ونكات تشريع وتحقيق، ولمحات من حقائق ، وسدود من عوائق.. تعترض الرامى بقصده إلى تلك المعالى، فلا يصل إلا مَنْ كان على حال صدق ، ومقام صدق، وقدم صدق، ومجاهدة صديقين .

وتتناول نظرية الإنسان الكامل ، حقيقة ذلك المقام الصوفى الأعلى، الذى ليس بعده غاية. وكان عبد الكريم الجيلى قد صاغ تلك النظرية، بين التصريح والتلويح، فى أشهر كتبه **الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل** كما عبّر عنها خلال أبيات قصيدته **النادرات العينية والبادرات الغيبية** فى قالب شعرى يحمل طابع الإشارة والرمز الصوفى.

و لم يكن عبد الكريم الجيلى هو الصوفى المسلم الوحيد الذى حدثنا عن تلك الفكرة. فقد أفاض الشيخ الأكبر محى الدين بن عربى فى تصويرها شعراً ونثراً فى شتى تآليفه، كما تكلّم عنها حكيم الإشراق شهاب الدين السهروردى تحت عنوان **الحكيم المتأله** وكذلك كان الأمر بالنسبة لفيلسوف

الصوفية ابن سبعين الأندلسي، الذى كان **المحقق** عنده عنواناً لتلك المرتبة، واسماً لهذا المقام الصوفى الأخير الذى يمكن أن يصل إليه **المقرَّب**.

وتقابلنا نظرية الإنسان الكامل عند غير هؤلاء الرجال، تحت مسمّيات متعددة.. فالإنسان الكامل عند سلطان العاشقين عمر بن الفارض هو **القطب** الذى حدثنا عنه فى التائية الكبرى .. وهو **الحقيقة** التى ذكرتْها الأبيات الشعرية فى قصيدتىْ البدوى والدسوقى، وهو أيضاً **الإنسان الكامل** الذى جعل له ابن قضيب البان المرتبة الأربعين من مراتب الوجود.

وعلى هذا النحو السابق، كانت نظرية الإنسان الكامل تبدو عند رجال التصوف فى تلك المرحلة بشكل أو بآخر ... وعلى هذا ، عزَّ على بعض المستشرقين أن تكون تلك النظرية، إسلامية الأصل والمصدر، فراحوا يذهبون بأصولها المذاهب، فهى إما نظرية زرادشتية الأصل، وإما فكرة مانوية المصدر، أو هى موضوع هندى المنشأ تأثر به صوفية الإسلام .. لكنها ، فى النهاية، ليست إسلامية وحسب.

وهذا الباب من الكتاب، استعراضٌ لجوانب نظرية الإنسان الكامل وبحث لأصول ومصادر النظرية. ففى الفصل الأول، نحاول تقديم فكرة الجيلى عن الإنسان الكامل: من أين بدأ بها ؟ وإلى أين انتهى ؟ ثم نبحث، على قدر فهمنا، فى تفصيلات ودقائق هذه النظرية كما ظهرت فى كتابات الجيلى وفى قصيدته العينية.

وفى الفصل الثانى من هذا الباب، نتعرض لنظرية (الإنسان الكامل) عند أربعة من رجال التصوف الإسلامى. فنبدأ بالإنسان الكامل عند ابن عربى، ثم بالحكيم المتأله عند السهروردى، وأخيراً بالمحقق عند ابن سبعين . لنرى ما إذا كان هؤلاء الرجال قد عبرّوا عن معنى واحد، كلٌّ على قدر؟ أم أنهم كانوا يشربون من مشارب مختلفة.. وذلك من خلال مقارنة أفكارهم الخاصة بتلك النظرية الصوفية.

وفى الفصل الثالث من الباب، نبحث فى أصول ومصادر نظرية الإنسان الكامل، التى ذهب المستشرقين إلى أنها غير إسلامية.. فنعرض لوجهة النظر الاستشراقية، ونتناولها بالتحليل والنقد ثم نقدم تأصيلاً لنظرية الأنسان الكامل، وتصوراً عن المصدر الإسلامى لهذه النظرية الصوفية.

وأخيراً .. فإذا كنا قد استطعنا الإجابة فى الباب السابق، على بعض التساؤلات التى ذكرناها فى مدخله، فإننا سوف نحاول فى هذا الباب أن نجيب على : ما هى حقيقة الدعوى الاستشراقية بتأثير الفكر الإسلامى بما سبقه من الحضارات ؟ وما هو الأصل الذى ارتضاه المستشرقون لنظرية الإنسان الكامل؟ وهل كان القول بأصل غير إسلامى لهذه النظرية الصوفية، عملاً يتفق وبديهيات البحث العلمى ؟ أم هو هوى وحاجة فى النفس؟ وهل هناك أصل إسلامى لنظرية الإنسان الكامل عند الصوفية المسلمين ؟

وسؤالٌ أخير : هل توجد نظرية إسلامية متكاملة فى الإنسان الكامل؟ وهل استطاع الجيلى أن يصوغ تلك النظرية بين التشريع والتحقق، أو بين النقل والكشف الصوفى ؟ وهل توجد علاقة بين ما ذهب إليه الجيلى ، وما ذهب إليه غيره من الصوفية؟

الفَصلُ الأول

الإِنْسَانُ الكَامِلُ عِنْدَ الجِيلى

الـذات الإلهيـة

يناقش الجيلى موضوع (الـذات) فـى كتابـه (الإنسـان الكـامل) فـيرى أن مطلق كلمة الذات، يعنى الأمر أو الشيء الذى يشار إليه باسم أو صفـة، فكـل اسم -أو صفـة- استند إلى شـىء، فذلـك الشـىء **ذات** سـواء كـان معدومـاً، كعنقاء مغرب، أو موجوداً[1] .

ويقسِّم الجيلى **الموجود** إلى موجود محض، وهو ذات الله تعالى، وموجـود **ملحق بالعدم** وهو ذات المخلوقات، فهى موجودات إضافية، أما ذاته تعالى فهى عبارة عن نفسه التى هى موجود بها، وهو تعالى قائم بذاته.

والصفة، هى ما يُوصل به إلى فهم حالة الموصوف، وهى توجد بوجـوده. وصفات الذات (الإلهية) عديدة منها الحياة والعلم والقدرة .. إلخ، ويقرر الجيلى أنه من غير الممكن إدراك الذات الإلهيـة، إذ أن الله تعـالى يتصف بكـل وصـف يطلبه، وتستحق ذاته كل أسماء الكمال، ومن شأن الكمال عدم الانتهـاء ونفـى الإدراك .. ومن هنا قال الجيلى إن ذاتـه تعـالى **غيـب** لا يُـدرك بمفهـوم عبـارة، ولايفهم بمعلوم إشارة، فانتفى إدراكه للأنام، وعزّ أن تدركه العقول:

عَـزَّتْ مَـدَارِكُهُ، غَابَتْ عَوَالِمُـهُ
جَلَّتْ مَهَالِكُـهُ، أَصْمَتْ صَوَارِمُـهُ
لاَ العَيْنُ تُبْصِرُهُ ، لاَ الحَدُّ يَحْصُرُهُ
لاَ الوَصْفُ يَحْصُرُهُ ، مَنْ ذَا يُنَادِمُهُ[2]

---

(١) الإنسان الكامل ١/١٣.

(٢) المرجع السابق ١/٢٠.

وقد يفنى الصوفى عن نفسه لحظات، فيشعر وكأنه أدرك الـذات الإلهيـة. ومن هنا يقول إنه هو .. لكن هذا الحال عند الجيلى، لا يكون إلا بعـد السـحق والمحق[1] ، كما أن له علامات :

* أن يفنى الصوفى عن نفسه بظهور ربه.

* أن يفنى عن ربه بظهور سر الربوبية[2] .

* أن يكون فناؤه عن متعلقات صفاته بتحققات ذاته[3] .

فإن حصل هذا للصوفى، شعر أنه هو ، وهو (الله) إياه. ويمر الجيلى تلك الحالة الصوفية، لكن دون القول بالحلول والاتحاد، فالعبد عبدٌ والرب ربٌ، فـلا يصير العبد رباً ولا الرب عبداً[4] .

ويرى الجيلى أن المعرفة الحاصلة من تلك الحالـة (الفنائيـة) ليسـت إدراكـاً عقلياً، ولكن إدراك ذوقى ومشاهدة، ثم إن هذا الإدراك لا يتم على حقيقة ذات الله، لأن الصوفـى لـو أدرك الـذات فمعنـى ذلـك أنـه أدرك صفاتهـا، كالصفـة

---

(١) السحق هو ذهاب كثافة المادة التي تحجب الإنسان عن رؤيته تعـالى، فيبقـى جسـمه اللطيـف ليرى بقاءه فى الله .. و المحق هو الرتبة التى تلى السحق، ويفنى فيها الصوفى فنـاءاً تامـاً، فـلا يبقى له شئ، لأن المحق هو الفناء الكلى (د. الشرقاوى: ألفاظ الصوفية ومعانيها ، ص ١٩٤).

(٢) سر الربوبية هو توقف الربوبية على المربوب، لكونها نسـبة بـين المربـوب والـرب (التهـانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، الهيئة المصرية للكتاب، الجزء الثالث ص ٦٠١) وذلـك هـو المعنـى العام لسر الربوبية عند الصوفية .. وكان التسترى أول من تحدث فى هـذا حـين قـال : للربوبيـة سر لو ظهر لبطلت الربوبية .

ولايختلف الجيلى عن هذا المعنى، فيقول فى الكهف والرقيم لابد للرب مـن عبـد مربـوب، فإن زالت العبودية، زالت الربوبية.. ويقول فى الإنسان الكامل إن العبد يظهر الرب كما أظهر الرب العبد، فلولا عبودية العبد لم تظهر ربوبية الحق !

(٣) الإنسان الكامل ١/ ٢١.

(٤) المرجع السابق ص ٣٨.

العلمية مثلاً، فعلم آنذاك عدد الموجودات، ثم علم أسماءهم وأوصافهم .. ثم أنفاسهم .. إلخ ، وهذا ما تقتضيه الصفة العلمية، ولا يقع ذلك للعبد الفانى الذى نتحدث عنه .

ثم يعود الجيلى لمناقشة موضوع الذات فى ضوء الآية ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾[1] فيقول بأن الأبصار من الصفات، والصفات هى المعانى المعلومة، فى حين أن الذات هى الأمر المجهول، فلما كان المعلوم أولى بالإدراك من المجهول، وصحَّ عدم إدراك الصفات؛ فإن مَنْ لم يدرك الصفة، لم يدرك الذات[2] .

وينتهى الجيلى من ذلك كله، إلى أنه لا سبيل لإدراك الذات الإلهية من حيث مقدرة العبد، كما أنه لاسبيل إلى معرفة ذات الله عن طريق الاستدلال عليه بالأسماء والصفات (التى من شأنها الكمال، ومن شأن الكمال عدم الانتهاء ونفى الإدراك) وتلك القضية، من مسلمات التصوف فى تلك الحِقبة، فقد فرّق الغزالى بين المعرفة عن طريق الاستدلال وبين المعرفة الربانية؛ ثم ظهرت المسألة أكثر وضوحاً عند ابن الفارض وابن عربى والسهروردى الإشراقى، فقد ازدرى ابن الفارض –أبو القاسم عمر بن الفارض، المتوفى ٦٣٢ هجرية– طريق الاستدلال على الذات، ومحاولة إدراكها عن طريق الأسماء والصفات، قائلاً إن مَنْ يحاول إدراك الذات عن طريق الأسماء والصفات، هو جاهل بالحقيقة، أو هو أشبه بالنائم الذى يرى الخيال فيحسبه حقيقة، كما يُحسب السَّرَابُ ماء[3] .. وفى هذا المعنى يقول فى تائيته الكبرى :

وَمَدْحُ صِفاتِى بى يُوَفِّقُ مادِحِى
لِحَمْدِى وَمَدْحِى بِالصِّفَاتِ مَذَمَّتِى

---

(١) سورة الأنعام ، آية ١٠٣.

(٢) الإنسان الكامل ١٣/١.

(٣) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، دار المعارف بمصر، ص ٢٦٨.

وَبِــي ذِكْـرُ أَسْمَائِي تَيَقُّظُ رُؤْيَةٍ
وَذِكْـرِي بها رُؤْيَا تَوَسُّنِ هَجْعَـةِ[1]

كذلك يقرر ابن عربى أن المعرفـة التـى تـأتى عـن طريـق الأدلـة والأسمـاء والصفات، تمنع من المعرفة الحقة .. يقول :

لَوْ عَلِمْتَهُ لَمْ يَكُنْ هُوَ
وَلَوْ جَهِلَكَ لَمْ تَكُنْ أَنْتَ
فَبِعِلْمِهِ أَوْجدَكَ
فهُوَ ، هُوَ ، لِهُوَ .. لاَ لَكَ[2].

كما يفرق الإشراقيون بين علوم ذوقية كشفية وعلوم بحثية نظرية، وعلـى الرغم من أن هذين هما قسما العلوم الحقيقية[3] ، إلا أن الأُولى هى السبيل الحق إلى طريق الإشراق.. فالإشراقيون، كمـا يقـول السـهروردى: لا ينتظـم أمرهـم دون سوانح نورانية[4] . وهكذا اتفق صوفية الحقبة الممتدة بين القرنـين السـادس والتاسع الهجريين، على الرغـم مـن تعـدُّد أشـخاصهم، وبعـد الشـقة، والفـارق الزمنى، بينهم.

وبعد أن انتهى الجيلى من إثبات استحالة إدراك الذات عن طريـق الأسمـاء والصفات، يقول بأن الذات الإلهيـة غيـب ؛ بـل هـى علـى حـد تعبـيره. **غيـب الغيب**. والسبيل إلى هذا الغيب، ليس بالإدراك العقلـى، أو الاسـتدلال بالأسمـاء والصفات، أو الفناء للحظات؛ ولكن بأن يتجلى الله بذاته على العبد، من فيض كرمه السابغ، فيعرفه به .. وهذه التجليـات الإلهيـة ، لا يكـون للعبـد فيهـا مـن

---

(١) ابن الفارض : الديوان (دار صادر- بيروت) التائية الكبرى، أبيات ٥٣٣، ٥٣٥.

(٢) ابن عربى: الفتوحات المكية (تحقيق د. عثمـان يحي -الهيئـة المصريـة للكتـاب ١٩٧٢) السـفر الأول، ص ٢١٢.

(٣) السهروردى : مقدمة حكمة الإشراق (مجموعة دوم مصنفات -طهران) ص ٥.

(٤) السهروردى : المشارع والمطارحات (مجموعة فى الحكمة الإلهية) ص ٥٠١.

شيء، إلا مقدار قبوله لتلك التجليات من حيث كونه **ذات صرف** تقبل الانطباع بما تعاينه من تجليات الحق، التي يظهر بها على من يشاء من عباده[1] . ولهذا التجلي، أو الظهور، مرات.. كما أن له أهله، الذين هم **أهل الغيب**.

مراتب أهل الغيب

المرتبة الأولى من مراتب أهل الغيب ، هي مرتبة: تجلّي الله بأفعاله. وهذا التجلي من الحق تعالى، عبارة عن: ***مشهد يرى العبد فيه جريان القدرة في الأشياء، فيشهده سبحانه وتعالى أنه محركها ومسكنها، بنفي الفعل عن العبد وإثباته للرب*** [2] .

وإذا كان العبد في هذا التجلي، مسلوب الحول والقوة، فهو في أعلى مشاهد تجلي الأفعال. والله في هذا المشهد، يُنسب إليه الفعل، ولا يُنسب للعبد. وليس في ذلك ما يقوله الزنديق الذي ينسب أفعال المعصية إلى الله، مدعياً قول (الجبرية) إن الله هو الفاعل على الحقيقة .. فالجيلي ينفي عن العبد في هذا التجلي، القول بأنه مطيعٌ في حالة الطاعة ، أو القول بأنه عاصٍ في حالة المعصية. وذلك لانتفاء إرادة العبد وحوله وقوته، بل إنه: ***قد يتناول الطعام مع شخص، ثم يقسم بالله بعد ذلك أن هذا لم يحدث، وهو في هذا القسم بار صدوق*** [3] لأنه لايشعر بما أتاه، وليس له إرادة فيه. وقد صور لنا الجيلي حاله وهو في مرتبة تجلي الأفعال ، عندما قال في قصيدة النادرات:

فَلاَحَظْتُ فِي فِعْلِي قَضَاءَ مُرَادِهَا
وَأَبْصَرْتُ صُنْعِي أَنَّهَا هِيَ صَانِعُ

---

(١) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢٣ أ.

(٢) الإنسان الكامل ٣٤/١.

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٧.

فسَلَّمْتُ نَفْسِي حَيْثُ أَسْلَمَنِي القَضَا
وَمَالِي مَعْ فِعْلِ الحبيبِ تَنَــازُعُ

فَطَوْراً تَرانِي فِي المسَاجِـدِ عَاكِفــاً
وَأنِّي طَوْراً فِي الكَنَائِـسِ رَاتِــعُ

أرَانِـي كالآلاَتِ وَهْــوَ مُحَرِّكِــي
أنَــا قَلَــمٌ والاقْتِـدَارُ الأصَابِـعُ(١)

وقد تتجلى أفعال الله علـى العبـد طاعـةً، ولا تتجلـى عليـه فـى معصيـة، فيكون ذلك رحمةً من الله به، إلا أن ذلك يكون دليلاً على ضعـف العبـد، فلـو كان قوياً ، لشهد فعل الله به فى المعصية كما شهده فى الطاعــة ، وانتقـل بـين تجليات الحق تعالى فى الطاعة والمعصيــة(٢) ، كمـا يشـهد الأقويـاء مـن الأوليـاء تجليات الطاعة والمعصية تارة وتارة:

فَــآونَــةً يَقْضِـــى عَلَىَّ بِطَــاعَــةٍ
وَحِيناً بِمَــا عَنْــهُ نَهَتْنَــا الشرَائِعُ(٣)

ولكن : *قد يحتجب الحق تعالى عن العبد وهو فى المعصية، فيبقــى فيهـا، وتلوم عليه*(٤) ؛ ويستعيذ الجيلى من هذا الموقف!

---

(١) النادرات العينية ، أبيات ٤٢٤/ ٤٢٦/ ٤٢٧/ ٤٢٨ .

(٢) لا يقال هنا إن الله يفعل المعصية ويجريها على يد العبد، لكن المقصود هـو أن الأفعـال الإلهيـة، قد تُعَدُّ من حيث الظاهر من المعاصى، بينما هى فى الحقيقة حكمـة إلهيـة يقـوم العبـد بتنفيذهـا؛ كما فى (خرق السفينة وقتل الغلام) فى قصة موسى والعبد الصالح .

(٣) الإنسان الكامل ٣٤/١.

(٤) من هذا المنطلق ، انتحل الحلاج – أبو المغيث الحسين بن منصور، المقتول سنة ٣٠٩– الأعذار لإبليس، على اعتبار أن إرادة الله سابقة فيه، وأن إبليس كان ينفذ الاختيـار الإلهـى، الـذى تجلـى عليه خلال مدته الطويلة على مشاهدة تجليات الحق، ولكن الله احتجب عنه وهـو فـى المعصيـة، لمجادلته .. يقول الحلاج :

ثم يقرر الجيلي أن أهل مرتبة تجلي الأفعال، رغم حسن استعدادهم وعلو مقاماتهم، فإنهم في واقع الأمر: محجوبون. فالذي يفوتهم من الحق تعالى أكثر مما ينالهم، ذلك أن: *تجليات الأفعال الإلهية حجاب لتجليات أعلى منها*[1] هي تجليات الحق تعالى في أسمائه وصفاته، والتي لايصل إليها العبد إلا بعد مروره بتجلي الأفعال .. وأول مرتبة من هذه التجليات، هي مرتبة تجلي **الاسم الإلهي**.

فإذا تجلى الله على عبد في اسم من أسمائه: *اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الاسم؛ فإذا ناديت بهذا الاسم، أجابك العبد، لوقوع ذلك الاسم عليه*[2] ويعني (الاصطلام) عند الصوفية: الوله الغائب على القلب، والقريب من الهيمان[3] . فالذي يحدث هنا، أن العبد يغلب عليه الوله والهيمان في هذا المقام، فإذا نادى الله أحدٌ بالاسم الذي تجلّى به -تعالى- على العبد، يجيب العبدُ مَنْ ينادي، لهيامه واصطلامه تحت أنوار ذلك الاسم[4] .

وأول الأسماء التي يتجلّى الله بها على العبد، اسمه **الموجود** فيكون الاسم للعبد كما هو للرب، ومن هذا المقام يقول الصوفي: أنا موجود.. وذلك لظهور **الوجود** في العبد، لكن ليس الوجود الإضافي، أو الوجود الملحق بالعدم، ولكن: *الوجود المحض* فقد تلاشى هنا وجود العبد، أو الوجود الفاني،

- *قال له الحق سبحانه: الاختيار لي، لا لك! قال إبليس: الاختيارات كلها، واختياري لك، وقد اخترت لي يا بديع، وإن منعتني عن سجوده، فأنت المنيع، وإن أردت أن أسجد له، فأنا المطيع، لا أعرف في العارفين أعرف بك مني .. فاختلط أمره (إبليس) وساء ظنه، فقال: أنا خير منه! وبقي في الحجاب، وتمرغ في التراب ..* (الحلاج: كتاب الطواسين، نشره ماسينيون، باريس ١٩١٣، طاسين: الأزل والالتباس، ص ٤١ وما بعدها).

(١) الإنسان الكامل ١/٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٣) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ٤/٢٦٨.

(٤) يحكى عن مجنون بني عامر، أنه سُئل: ما اسمك؟ قال: ليلى!

وظَلٌّ تحت أنوار الوجود الحقيقى.

وأعلى مرتبة من تجلى الأسماء، هى تجليه تعالى باسمه ا لله فهنا: يصطلم العبد لهذا التجلى، ويندك جبله، ويمحى اسم العبد، ويبقى اسم ا لله. فإذا ما قواه ا لله فأبقاه، فتلك مرحلة أعلى. ففى المرحلة الأولى : يجيب العبد من ينادى ا لله. وفى المرحلة الثانية : يكون ا لله مجيباً لمن دعا العبد :

تُجِيبُ إذَا نُودِيتُ بِاسْمِى وإنِنِى
مُجِيبٌ إذَا نَادَيْتَهَا لَكَ فَازِعُ[1]

وذلك المقام الأخير .. هو مقام البقاء فى الباقى، أو بقاء البقاء، فقد فنى العبد عن وجوده، ثم بقى بعد ذلك فى الباقى. وهو مقام تميَّز صوفية المسلمون بالقول به، فالملاحظ من خلال المقارنة بين التصوف والعقائد القديمة، أن فكرة توسط المسيح فى التصوف المسيحى Cristian Mysticism كانت تقف دائماً بالصوفى المسيحى عند حدود الألوهية، إذ أن المسيح يحجبه عنها دائماً[2]. وفى اليهودية، رغم ما جاء فى التوراة عن (التقرب من ا لله) فى بعض المواضع، إلا أنه كان دائماً لدى اليهودى تصورٌ للإله، على أنه (جبار منتقم) .. مما حال دون ظهور فكرة الفناء فى ا لله، على الرغم من وجود جانب زهدى وصوفى فى اليهودية، ووجود زهاد صوفية فيها[3] .

وظهرت فكرة الفناء واضحة فى التصوف الهندى، فى تلك المرحلة المعروفة بالنرفانا Nervana ولكن الصوفى المسلم يتخطى مرحلة الفناء، إلى البقاء وبقاء البقاء – بحيث تتكامل الحالتان– بينما يقف الصوفى الهندى (الجيمونوفنست) عند مرحلة الفناء أو النرفانا .

---

(١) النادرات ٤٦٩.

(٢) بدوى: شطحات الصوفية ، ص١٩.

(٣) د. النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الثالث ، الطبعة الثامنة ، ص ٥٣.

وفي البقاء في الاسم الإلهي، يرتفع الصوفي من مقام الإجمال، كتجلي الحق تعالى في اسمه الله إلى مقام التفصيل، كتجليه تعالى في اسمه **العليم** ولكل اسم من الأسماء الإلهية طرق في الوصول إليه، وأهل الله - أو أهل الغيب- مختلفون في طرق الوصول، كل على حسب قبوله لهذا التجلي . ويظل العبد تتنزّل عليه الأسماء الإلهية اسماً اسماً، كلما ارتقى في المقام والمرتبة، فيقبل من تجليات الأسماء ما يقبل، على قدر حاله، إلى أن ينتهي إلى اسمه تعالى **القيوم**.. فإذا ما قوى الله العبد، وتجلى عليه باسمه (القيوم) فإنه يتنقل به من تجليات الأسماء ، إلى تجليات الصفات.

فإذا تجلى الله على عبده بصفة: ***سبح العبد في فلك تلك الصفة، وكان موصوفاً بها***[1]. وهذا مقام عال، يقيم الله عنده في الهيكل العبدي (لطيفة من ذاته) هي عوض عن ذات العبد التي سلب وجودها:

وَمَعْنَاهُ أَنَّ النَّفْسَ فِيهَا لَطِيفَةٌ
بِهَا تُقْبَلُ الأَوْصَافُ وَالذَّاتُ شَائِعُ[2]

وبذلك، يكون الحق تعالى قد تجلّى لنفسه، إذ انتفى هنا وجود العبد تماماً، وأصبح الحق متجلياً لنفسه في اللطيفة الذاتية التي أقامها محل العبد، وليس في هذا الأمر ما يشبه **الحلول** فإن ما يُشار إليه بالعبد هنا، إنما هو على سبيل المجاز، أما على الحقيقة، ليس للعبد هنا شيء، فقد انتفى تماماً، و لم يعد هناك غير اللطيفة الإلهية!

ويقول الجيلي: ***إن الله لايتجلى على عبدين بصفة واحدة، ولا بصفة***

---

(١) الإنسان الكامل ١/٣٧.

(٢) النادرات العينية ، بيت ٩٣.

على عبد مرتين[1] .. فإذا تجلى الله على العبد الإلهى بصفة الحياة مثلاً، يكون للعبد حياة العالم بأجمعه وذلك يكون ذوقاً إلهياً كشفياً غيبياً ، وقد شهد الجيلى هذا المشهد من تجلى صفة الحياة، ثم انتقل بعده إلى تجلى الصفة العلمية، فعلم: ***كل شئ، كيف كان، وكيف هو كائن، وكيف يكون***. وعلم : ***ما لم يكن، ولم لا يكون ما لم يكن، ولو كان ما لم يكن، كيف كان يكون***[2] ... وكل ذلك علماً إجمالياً تفصيلياً، لكن فى (غيب الغيب) .. فالعبد الصفاتى ليس بيد (خلقه) شئ مما بيد (حقه) إذ ليس هناك إثنينية، فلا يظهر على شهادته، مما هو عليه فى غيبه، إلا أن ذلك قد يحدث نادراً، على سبيل **الكرامة** التى يبرزها الحق تعالى له فى بعض الأحيان ..

وقد تكون تلك الحالات النادرة بطريق البشرى من الله، وقد تقع **الكرامة** بطلب من العبد، كدليل على صحة مقامه مع الله، فيكرمه الله بها فى الشهادة، كما أكرمه بها فى الغيب. وهنا، يُنسب الفعل إلى الله، فإذا قال العبد الصفاتى للشئ: **كن** .. يكون الفاعل حين ذاك هو الله ، الذى أمره بين الكاف والنون[3] .

والكرامة عند الجيلى، إحدى خصائص العبد الصفاتى.. أما بقية خصائص العبد فى مرتبة تجلى الصفات، فهى :

أولاً : فناؤه التام من ناحية خِلْقيته، وبقاؤه من ناحية حَقِّيته، فيفنى عن نفسه بظهور ربه، ثم يفنى عن ربه بظهور سر الربوبية، ثم يفنى عن الصفات بمتعلقات الذات، فيبقى فى الله باللطيفة الإلهية -وهى هنا لطيفة **صفاتية** فى

---

(١) شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ٤ ب .

(٢) الإنسان الكامل ٣٧/١.

(٣) هكذا يفسر الجيلى موضوع (الكرامات) .. والكرامة ، أو خرق العادة على غير المألوف، تقابل عند الصوفية المعجزة، فللأولياء كرامات، وللأنبياء معجزات.. ومقام الجميع القرب (الشرقاوى: الشريعة والحقيقة، ص ١١٨).

مقابل اللطيفة الذاتية التى ستحدث عنها فيما بعد - التى أقامها الحق تعالى عوضاً عن العبد :

خَبَتْنِى فَكَانَتْ فِىَّ عَيْنُ نِيَابَةٍ
أَجَلْ عِوَضاً بَلْ عَيْنُ مَا أَنَا وَاقِعُ[1]

ثانياً : قبوله الاتصاف بالصفة الإلهية، قبولاً أصلياً.. كما يقبل الموصوف الاتصاف بالصفة[2] :

فَأَوْصَافُهَا وَصْفِى وَذَاتِى ذَاتُهَا
وَأَخْلاَقُهَا لِى فِى الجَمَالِ مَطَالِعُ[3]

ثالثاً : اتصافه بالصفة الإلهية، يكون فى غيبه وليس فى شهادته. وذلك ما يميزه عن العبد الذاتى الذى ستحدث عنه فيما بعد -فلا يظهر للعبد الصفاتى شئ مما فى غيبه على شهادته، إلا نادراً كما فى الكرامة فإذا طلبها فى شهادته لم يجدها .. وقد انتكس الكثيرون من أهل الله بسبب هذا، عندما طلبوا فى شهادتهم، ما هم عليه فى غيبهم، فلم يجدوه[4] .

رابعاً: تصويبه لآراء جميع أهل الملل والنحل، ومعرفة أنهم عابدون لله من حيث الأصالة، وذلك بحكم ﴿وَإِن مِّنْ شَىءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[5].. وبحكم قوله تعالى للأرض والسماء : ﴿ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً، قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[6] ..

---

(١) النادرات ، ٤٥٦.

(٢) الإنسان الكامل ٣٨/١.

(٣) النادرات، ٤٦٢.

(٤) الإنسان الكامل ٤٠/١.

(٥) سورة الإسراء، آية ٤٤.

(٦) سورة فصلت ، آية ١١.. ومعنى (الأرض والسماء) عند الجيلى -كما ذكر فى عدة مواضع- هو : أهل الأرض والسماء !!

ثم الآية ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[1].. ومعنى هذه الآيات، أن كل ما يعبده أهل الملل والنحل هو ا لله، ولكن فى الصور الحسية[2] .

وعندما يقول تعالى ﴿إِنَّنِى أَنَا اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾[3] .. يرى الجيلى فى لفظ إله أنه إله حقيقى لا مجازى من حيث كون الله هو المعبود على الحقيقة، وإن المعبودات جميعاً مظاهر لألوهيته.. أما قوله تعالى ﴿فَاعْبُدْنِي﴾ فمعناه : فاعبدنى يا موسى فى كل مظاهرى[4] .

خامساً: تخطئته لجميع آراء أهل الملل والنحل، حتى المسلمين ، والمؤمنين، والمحسنين، ولا يصوِّب إلا رأى المحققين الكُمَّل لا غير[5] .. بمعنى أن تكون الحقيقة والتحقيق مذهبه ، إذ يصير العبد الصفاتى مُحقِّقاً[6] .

---

(١) سورة الذاريات، آية ٥٦.

(٢) الإنسان الكامل ٧٤/٢.

(٣) سورة طه ، آية ١٤.

(٤) الإنسان الكامل ٤١/١.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٦) الحقيقة عند الصوفية هى ظهور ذات الحق من غير حجاب التعينات ومحو الكثرة الموهومة. والتحقيق هو مشاهدة الحق متعيناً بكل مُتعين. والمحقق هو من يرى أن كل مطلق فى الوجود، له وجه من التقيد؟ وكل مقيد ، له وجه إلى الإطلاق، ثم يرى أن كل الوجود حقيقة واحدة، لها وجه مطلق ووجه مقيد (كشاف اصطلاحات الفنون ٨٣/٢).

والتحقيق عند محى الدين بن عربى له مراتب : التحقق باختصاص العبودية/ التحقق بالنفس/ التحقق بالله.. والتحقق باختصاص العبودية، يأتى بالانقطاع إلى الله، عن طريق الانقطاع عن الخلق، فهنا يتحقق الصوفى باختصاص العبودية (الفتوحات المكية، بتحقيق د. عثمان يحيى، السفر الثالث، فقرة ٢٠٠) والتحقيق بالنفس، يأتى عن طريق الورع، فيعرف المحقق أن كل العلوم فى الالتباس، فلا يقر إلا المشاهدة، وهو مقام أعلى (الفتوحات، السفر الرابع، فقرة ٣٠٦) .. أما التحقق بالله، فهو مرتبة لاتحصل إلا للأكابر، والمتحقق بالله هو النور الخالص (الفتوحات المكية، طبعة دار الكتب العربية بالقاهرة -بدون تحقيق- المجلد الأول ، ص ٢٧٣)

سادساً : لايمكنه فى تلك المرحلة النفى، ولايمكنه الإثبات؛ لايحتاج إلى الرسم ، ولايلوى على الاسم .. ولايلوى عن الذات.

وفى تلك المرحلة من مرتبة الصفات، يسمع العبد **صلصلة الجرس** وهنا، يكون العبد الإلهى قد وصل إلى غاية تجلى الصفات، ويكون على أعتاب المرتبة العُليا.. حيث يتحقق العبد، فيسمع أطيطاً من تصادم الحقائق بعضها لبعض، كأنه (صلصلة الجرس) فى الخارج، ولا سبيل لانكشاف الحجاب الأعظم، إلا بعد سماع صلصلة الجرس، وهنا: ***تنحل القوى، وتضمحل التراكيب، وتنسحق الأجزاء وتنمحق الترائب، ولا تسمع إلا الصلصلة التى تندك لها الجبال..***

- والتحقيق عند بن سبعين هو معرفة الوحدة المطلقة فى الوجود، وذلك أمر يتأتى بالذوق لا بالعقل. والمحقق يصل إلى تلك المعرفة بعد سلوك طريق طويل شاق، يسميه ابن سبعين السفر .. فإن ظفر المحقق بتلك المعرفة، كان حاوياً لكل الكمالات. ويسميه ابن سبعين بالمحقق تارة، وبالمقرب تارة أخرى (د. التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبنانى، ص٢٥١ وما بعدها).

والتحقيق عند السهروردى هو مشاهدة الأنوار. وموضوع التحقيق هو الأنوار المجردة، التى لا تدرك بالحس، وهو ملازم للتجرد ومقاومة الحس وشواغله، حتى يكون للمحقق صفاء الإدراك وقوة الإشراق (د. أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، ص ١٥٠).

.. وتقترب فكرة التحقيق والمحقق عند عبد الكريم الجيلى من تلك الفكرة التى حدثنا عنها الصوفية السابقون عليه، وإن كان الجيلى يزيد على ذلك، أن التحقيق هو **معرفة الذات** بالذات وأن من يصل إلى مقام التحقيق تنصب له حضرة الأسماء والصفات، فى إجمالها وتفصيلها.. وليس شرطاً أن يكون العبد الإلهى الذى أوصله الله إلى مرتبة تجلى الاسماء والصفات محقّقاً، فالعبد الإلهى فى هذين المرتبتين ، يدرك الاسم -أو الصفة- على الإجمال، وليس على التفصيل، فإذا ما تحقّق العبد الإلهى ، فإنه يدرك الأسماء والصفات، على سبيل الإجمال والتفصيل.. والمحققون عند الجيلى هم أهل القُرْب (الإنسان الكامل ٩٢/٢ وما بعدها).

ظلمات من بحار الذات بعضها فوق بعض، فلا وجود لسماء تحتها ولا أرض... لايبصر إلا بروقاً ورعوداً وسحاباً يمطر بالأنوار، وبحاراً تموج بالنار .. ولم تزل القدرة تخترع ما هو الأقوى، فالأقوى ، وتخترق ما هو الأهوى، فالأهوى ؛ إلى أن ضرب الجلال، ففتق عن المنظر الأعلى(١) .

مرتبة الإنسان الكامل

مرتبة الإنسان الكامل، هي مرتبة تجلى الذات الإلهية، والفتق عن المنظر الأعلى، وهى المقام الأخير فيه تحل لطيفة **ذاتية** محل العبد -وذلك فى مقابل اللطيفة **الصفاتية** فى المرتبة السابقة- فيكون عبداً ذاتياً، فى مقابل العبد الصفاتى .. وهذا العبد الذاتى هو : الإنسان الكامل.

والذات ، التى تتجلى على العبد فى تلك المرتبة، هى **الذات الصرف** أو ذات **واجب الوجود القديم**(٢) ويسميها الجيلى أيضا **الذات الساذج**. فإذا تنزّلت الذات عن سذاجتها وصرافتها، كان لها ثلاثة مجالات - أو تجليات إلهية- هى : الأحدية .. الهوية .. الأنية.

والأحديّة أول ظهور ذاتى(٣) ، لكنه يمتنع اتصاف المخلوق بها، لأن الأحدية -كما يقول الجيلى- عبارة عن صرافة الذات المجردة عن الحقيقة والمخلوقية معاً، فإذا كان العبد قد حُكم عليه بالمخلوقية، فلا سبيل له إلى الأحدية، فهى لله وحده. أما ما تحدثنا عنه من ظهور ذاته تعالى فى الأسماء والصفات، فذلك من قبيل (الواحدية) .. وهكذا يفرق الجيلى بين الأحدية والواحدية؛ باعتبار أن الأحدية لايظهر فيها شئ من الأسماء والصفات، فهى عبارة عن **محض الذات الصرف** على حين تظهر فى الواحدية الأسماء

---

(١) الإنسان الكامل ٢/٦٤.

(٢) لايستخدم الجيلى تلك الصفة لئلا يلزم من ذلك التقييد .. وسوف نعود لذلك فيما بعد .

(٣) الإنسان الكامل ١/ ٢٦.

والصفات.. ويقول الجيلي: إن الأحدية هي مجلى **كان الله ولا شيء معه** والواحدية مجلى **وهو الآن على ما كان عليه** وهو في ذلك يقترب من تأويل ابن عربي لهذا الخبر[1] .

وعلى ذلك ، فالأحدية عند الجيلي أعلى من الواحدية ، إذ ليس في الأحدية شيء مع الله. أما **الهوية** فهي غيب الله، إذ أنها مأخوذة من لفظة (هو) للإشارة إلى الغائب، فهي إشارة إلى كنه ذاته، وهذا الاسم (هو) أخص من اسمه: الله .. والهوية هي : ***الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال*** وهي المجلى الثاني من المجالي الذاتية على الهيكل العبدي، من حيث تنزل الذات من حال الصرافة والسذاجة[2] .

والأنية هي المجلى الثالث، وهي ما يشير إليه تعالى بلفظة (أنا) فهي أحديته الظاهرة، فيشار إلى الأحدية الباطنية بالهوية، وإلى الأحدية الظاهرة بالأنية. وعلى ذلك، تكون الأنية هي **شهادة** الذات، والهوية **غيب** الذات .. لكن الجيلي يقرر أنه: ***على الحقيقة ، غيبة هو شهادة، وشهادته هي غيبة***[3] .. فليس بينهما تغاير ولا انفصال.

ويستدلُّ الجيلي على هذا الترتيب لتنزُّل الذات الإلهية، بقوله تعالى ﴿إنَّني أنَا الله﴾[4] ذلك أن الجيلي يرى أن ﴿إنني﴾ إشارة إلى **الأحدية** لأنها إثبات محض، فلا تقيد فيها. وفي قوله ﴿ أنا﴾ إشارة إلى **الهوية** الملحقة بالأحدية الأنية! فإذا تنزَّلت الذات من صرافتها، خلال تلك المجالي في الهيكل الإنساني، كان ذلك الهيكل هو الإنسان الكامل والغوث الجامع الذي يدور عليه أمر الوجود[5].

---

(١) الفتوحات المكية، السفر الثاني، فقرة ٣٢٣ وما بعدها.

(٢) الإنسان الكامل ١/ ٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٤) سورة طه ، آية ١٤.

(٥) الإنسان الكامل ١/٤٤.

وللإنسان الكامل ثلاثة برازخ، وبعدها المقام المسمى بالختام، وهذه البرازخ هى :

* التحقق بالأسماء والصفات.

* التوسط، والاطلاع على المغيبات.

* معرفة تنوعات اختراع الأمور القدرية[1] .

وبذلك ، يستحق الإنسان الكامل (الأسماء الذاتية والصفات الإلهية) استحقاق الأصالة، إذ ليس لتلك الأسماء والصفات مستند فى الوجود إلا (الإنسان الكامل) وذلك من حيث كونه محلاً للأمانة الإلهية[2] . والإنسان الكامل بهذا الشكل، أحدىٌّ قيُّوم، يقوم بذاته وبالعالم جميعه[3] ، وهو إذ يصل إلى البرزخ الثالث : **لاتزال تخرق له العادات** بطريق القدرة ، حتى يصير **خرق العادات له عادة** فيحل بعد ذلك فى المقام المسمى : ***الختام*** .. وليس بعد هذا المقام إلا الكبرياء ، وهو النهاية التى لاتدرك[4] .

والإنسان الكامل عند الجيلى ، واحدٌ منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، إلا أنّ له تنوعات وصور فى كل زمان[5] . والإنسان الكامل هو النبى محمد عليه الصلاة والسلام، لذلك يجب التأدُّب مع صاحب هذه المرتبة ، كما يجب

---

(١) الإنسان الكامل ٢/٤٨.

(٢) إشارة إلى الآية : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّموات والأَرْضِ والجِبَالِ فَأَبينْ أنْ يحْمِلْنهَا وأشفقْن مِنْهَا .. ﴾ الأحزاب / ٧٢) ويرى الجيلى أن الأمانة هى قبول التحلى الإلهى، وهو نفس الرأى الذى صرح به ابن عربى فى الفصوص .

(٣) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢٨ أ .

(٤) الإنسان الكامل ٢/ ٤٨.

(٥) وهكذا يفسر الجيلى الرواية التى تحكى عن الشبلى من أنه أمر أحد تلامذته بأن يشهد له أنه محمد ﷺ كان التلميذ صاحب كشف؛ فشهد له ! ويذكر السلمى عن الشبلى قوله : أعمى الله بصراً يرانى، ولايرى فىَّ آثار القدرة (طبقات الصوفية، كتاب الشعب ، ص ٨٣).

التأدب مع النبى ﷺ . وينفى الجيلى عن نفسه القول بالتناسخ Transmigration ويقول بأن الرسول له التصوُّر بكل صورة فى خلفائه، الذين هم فى الظاهر خلفاؤه؛ وهو فى الباطن حقيقتهم(١) .

والإنسان الكامل عند الجيلى، هو مظهر الألوهية .. وتعنى الألوهية عنده: *جمع حقائق الوجود، وحفظها فى مراتبها*(٢) .. ومراتب الوجود هى (الحقية والخلقية) ومن هنا قال الجيلى: إن الألوهية تجمع بين ذل العبد وعز المعبود(٣) . وإن الوجود والعدم متقابلان، وفلك الألوهية محيط بهما(٤) :

عَلَى عِلْمِى مَعْنَاكَ ضِدَّانِ جُمِّعَا
وَيَا لَهَفِى ضِدَّانِ فَكَيْفَ التَّجَامُعُ(٥)

فالألوهية تجمع بين الحقائق الوجودية كلها(٦) . وروح الإنسان الكامل، الذى هو مظهر الألوهية، جامعة للمظاهر الحقية والمظاهر الخلقية عموماً(٧). ولذلك ، كان الإنسان الكامل يقابل **الحق** من جهة، و**الخلق** من جهة أخرى.

---

(١) الإنسان الكامل .

(٢) الإنسان الكامل ١/ ٢٣.

(٣) المرجع السابق، المقدمة ، ص ٢.

(٤) الإنسان الكامل ١/ ٥٠ .. ونرى هنا أن الجيلى يثبت العدم – ويسميه العماء– مختلفاً مع ابن عربى الذى ينكر العدم (انظر ، الفتوحات المكية، السفر الثانى، فقرة رقم ٣٢٥) ويقول الجيلى عن إنكار الشيخ الأكبر للعدم، إن ابن عربى: سها فى ذلك (شرح الفتوحات – مخطوط– ورقة ١٩أ).

(٥) النادرات ١٠١، وسوف نعود إلى معنى الأبيات فى الباب الثالث، حيث نتناول بالتفصيل فكرة الوحدة عند الجيلى .

(٦) لاينفرد الجيلى بهذا التصور للألوهية ، فقد ذكر التهانوى أن الألوهية عند الصوفية: اسم لمرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها (كشَّاف إصطلاحات الفنون، المجلد الأول، ص ١٠٣).

(٧) شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ١٩ب .

الإنسان الكامل فى مقابل الحق

يستند الجيلى إلى الحديث القائل بأن الله خلق آدم على صورته، وكذلك الحديث : خُلق الله آدم على صورة الرحمن(1) . ليقرر أن الإنسان هو صورة الله أو هو، على حسب تعبيره **نسخة الحق** فإذا كان الحق تعالى قد تقدّس بذاته، وتعالى عن أوصاف الخلق وما هم عليه من الذلة والنقص؛ فإن ذلك ينسحب على مطلق الإنسان، أما الإنسان الكامل، فقد وصل إلى المرتبة الأخيرة والمقام الأعلى الذى يتجلى فيه الله عليه بذاته. ولذلك فالإنسان الكامل: ***هو صورة كمال الذات الأزلى التخليد(2) .. وخليفة الله الذى أشارت إليه الآيات(3) .. الذى يكون له الركوع والسجود.. فهو مقابل الحق ونسخة الله.*** وعندما وصل الجيلى إلى تلك المرتبة قال فى قصيدة النادرات :

فَإنِّىَ إيَّاهَا بِغَيْرِ تَأَوُّلِ   كَمَا أنَّهَا إيَّاىَ وَالحَقُّ وَاسِعُ(4)

ويتناول الجيلى قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي﴾(5) فيتأول(6) هذه الآية على حسب ما أشهده الله، ويقول بأن السبع المثانى هى الأوصاف

---

(1) أخرجه ابن حنبل فى المسند الجزء الثانى، ص ٣٤٤/ ٣٢٣/ ٤١٣/ ٤٦٣/ ٥١٩.. وهو فى صحيح البخارى: كتاب الاستئذان ، الحديث الأول. وفى صحيح مسلم ، باب البر ١١٥.. وفى شرح القسطلانى لصحيح البخارى، يعود الضمير فى (صورته) على آدم! .. وجاء فى التوراة أن الله خلق آدم على الرحمن .

(2) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢ أ .

(3) يقصد الجيلى هنا قوله تعالى : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ سورة البقرة / ٣٠.

(4) النادرات ٤٨٥.

(5) سورة الحجر ، آية ٨٧.

(6) يختلف التأويل عن التفسير – الذى هو شرح معانى الألفاظ وتوضيحها –فالتأويل عند الصوفية هو شرح للآيات من حيث معناها الرمزى. يقول ابن عربى: إن كلام الصوفية فى شرح القرآن، إشارات يشار بها إلى مواقع خطاب الله، وهذه الإشارات مجهولة عند كثيرين –

السبع الإلهية (الحياة ، العلم، الإرادة، القدرة، السمع، البصر، الكلام) والتى هى عند الجيلى : *أمهات الظهور*[1] . وقد اقتضى الحق تعالى ، ألا تظهر تلك الصفات إلا فى الإنسان الكامل.

وتظهر الصفات الإلهية فى الإنسان الكامل بتمامها، فالعبد الكامل هو مرآة الذات الإلهية – وذلك بعكس العبد الصفاتى الذى تتجلى عليه الصفة الإلهية فيقبل منها على قدر حاله – وتظهر الصفات الذاتية فى الإنسان الكامل على النحو التالى :

* *الحياة*

الله هو الحى ، وحياته هى الحياة التامة فلا يلحق بها ممات. أما الخلق، فحياتهم إضافية، يلتحق بها الموت والفناء. والإنسان الكامل، تظهر فيه (الحياة) فى صورتها التامة، فهو موجود لنفسه وجوداً حقيقياً لا إضافياً.. وعلى ذلك فالإنسان الكامل عند الجيلى : الحىُّ التام الحياة[2]

وَجِسْمِيَ لِلأَجْسَامِ رُوحٌ مُدَبِّــرٌ
وَفِــي ذَرَّةٍ مِنْهُ الأَنَــامُ جَــوَامِــعُ[3]

* *العلم*

الله هو العليم ، والعلم صفة نفسية أزلية لازمة للحياة، ويرى الجيلى أنــه

– من الفقهاء ، وأهل الرسوم. (د. أبو العلاء عفيفى : حياة ابن عربى.. الكتاب التذكارى، ص١٢) والتأويل الصوفى يقابل لفظاً ، الإشارة . وكان أول تفسير صوفى كامل للقرآن، بعنوان: لطائف الإشارات (القشيرى: لطائف الإشارات، بتحقيق د. إبراهيم بسيونى، دار الكاتب العربى).

(١) شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ١٨ أ.

(٢) الإنسان الكامل ١/ ٤٢.

(٣) النادرات ٤٩٣.

لايجوز القول بأن المعلومات أعطته -تعالى- العلم من ذاتها، وهو رأى ابن عربى.. فإن ذلك يلزم أن يكون قد استفاد من غيره، تعالى الله عن ذلك. وكما أن الإنسان الكامل مظهر للحياة التامة، التى تقوم عليها كل حياة، فهو كذلك مظهر العلم التام، الذى يعلم منه كل عظيم .. فالإنسان الكامل عند الجيلى، لايحجب عنه شئ[1] .

وَأَعْلَمُ مَا قَدْ كَانَ فِي زَمَنٍ مَضَى
وَحَالاً وَأَدْرِي مَا أَرَاهُ مُضَارِعُ[2]

* الإرادة

الإرادة عند الجيلى، هى تجلى أمر الله على حسب ما يقتضيه علمه وحكمته. وهى اختيار إلهى محض، فالله مختار فى الأشياء بحكم الآية ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ ما يَشَاءُ ويَخْتَارُ﴾ ومتصرف فى الأشياء لا عن ضرورة، ولكن بحكم المشيئة. أما ما ذهب إليه ابن عربى من أنه لايجوز أن يسمى الله مختاراً، فإنه - كما يقول الجيلى- تكلم عن سرٍّ ظفَر به مِن تجلِّى الإرادة، ولكن فاته منه أكثر مما ظفر به[3] . والإرادة ، كما هى صفة ذاتية للحق، فهى كذلك صفة ذاتية للإنسان الكامل. فالإنسان الكامل عند الجيلى ، يفعل ما يشاء[4]

وَأُجْرِي عَلَى لَوْحِ المَقَادِيرِ مَا أَشَا
وَبِالقَلَمِ الأَعْلَى فَكَفِّيَ بَارِعُ[5]

* القدرة

القدرة قوة ذاتية تكون لله على الحقيقة، ومنها اسمه تعالى القادر والقدرة

---

(١) الإنسان الكامل ١/ ٤٤.

(٢) النادرات ٥٠١.

(٣) الإنسان الكامل ١/ ٤٦.

(٤) الإنسان الكامل ٢/ ٤٨.

(٥) النادرات ٥٣٠.

عند الجيلى هى إبراز المعلومات، واختراع الأشياء من العدم إلى الشهود، على حسب ما يقتضيه علمه المحيط بالعدم والشهود. وكان ابن عربى قد رأى: *أن علمه .. لا عن عدم*[1] وهنا يختلف الجيلى مع ابن عربى مرة أخرى، ويقرر أن القدرة : إيجاد المعدوم على ما يقتضيه العلم الإلهى. وتظهر القدرة فى الإنسان الكامل بتمامها، وتنجذب الموجودات إلى امتثال أمره، كما تنجذب الإبرة إلى المغناطيس .. فالإنسان الكامل عند الجيلى ، متصرف تماماً فى الأشياء[2]

أُصَوِّرُ مَهْمَا شِئْتُ مِنْ عَدَمٍ كَمَا
أُقَدِّرُ مَهْمَا شِئْتُ وَهْوَ مُطَاوِعُ[3]

* * *

وهكذا يمضى الجيلى فى مقابلة صفات الحق بالإنسان الكامل[4]، ولكن ذلك لايعنى أنه يرفع الإنسان الكامل إلى مرتبة الألوهية؛ فكل تلك المنح الإلهية والمكاسب التى وصل إليها الإنسان الكامل، هى فى النهاية عطية ربانية لاتنسب على الحقيقة للمخلوق، وإنما هى درجة رفيعة أوصله إليها الله بحكم الحديث القدسى: *ما زال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبّه .. إلخ* . ومن هنا التزم الجيلى بآداب الشريعة وحكم الظاهرة، حتى فى تلك الدرجة العالية، فقال بأن الإنسان الكامل: ***يقف بالكلام على حد الشريعة ، فلا يخرج منه بلسان القدرة من سياج الحكمة، بل يؤدى حق العبودية بظاهره ، كما أدى حق الربوبية بباطنه***[5] .

(١) الفتوحات المكية (تحقيق د. عثمان يحيى) السفر الثانى، فقرة ٥٤.

(٢) الإنسان الكامل ٢/ ٤٨.

(٣) النادرات ٥١٦.

(٤) انظر التصوير الشعرى لهذه المسألة فى قصيدة النادرات.. فيما يتعلق بالسمع (بيت ٥٠٠) والبصر (بيت ٥٠٥) والكلام (بيت ٥١٧) ويجب الإشارة هنا إلى أن الجيلى يتحدث فى الأبيات بضمير (المتكلم) مما يعنى أنه وصل لمقام الإنسان الكامل حين صرح بذلك .

(٥) شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ٢٣ب .

وللإنسان الكامل عند الجيلى مقابلة أخرى، يقابل فيها كل الحقائق الخلقية ..

الإنسان الكامل فى مقابل الخلق

يعتمد الجيلى هنا على الحديث *أول ما خلق الله القلم*[1] ثم الحديث: *أول ما خلق الله العقل*[2] فيستنتج أن القلم، هو العقل . والقلم الأعلى والعقل الأول، هما - عند الجيلى- وجهان للروح المحمدى[3] ، بحكم الحديث المشهور: *أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر*.

وهكذا، يخلص الجيلى إلى أن القلم الأعلى، والعقل الأول، والروح المحمدى: مترادفات. وهم جميعاً عبارة عن **جوهر فرد** يقول عنه الجيلى: إنه إذا نُسب إلى **الخلق** يسمى القلم الأعلى -يعنى الجيلى بالخلق هنا: الإيجاد وبنسبته إلى **مطلق الخلق** يسمى العقل الأول، وبإضافة هذا الجوهر الفرد إلى **الإنسان الكامل**، يسمى : روحاً محمدياً[4] .

ثم يقول الجيلى: *إن الله خلق (روح محمد) من ذاته*[5] .. فجعله مظهراً لكماله وجماله وجلاله، ثم خلق العالم بأسره من روح محمد. وعندما يتحدث الجيلى عن الحروف الأولى من سورة البقرة ﴿الٓمٓ﴾ يقول بأن **الميم** هى روح محمد، وهى المحل الذى ظهر منه الكنز المخفى؛ وهو يشير بذلك إلى الحديث: *كنت كنزاً مخفياً*[6].. وبذلك يبدأ الجيلى فى تقديم نظريته فى الخلق Creation

---

(١) سنن أبى داود ١٦/ الترمذى ١٧/ مسند ابن حنبل، الجزء الثانى ، ص ٢١٧.

(٢) ذكره الغزالى فى الإحياء / وأخرجه الطبرانى فى (الأوسط) عن حديث عائشة بإسناد ضعيف. .

(٣) الروح المحمدى عند الجيلى ، يقابل عند الصوفية (الحق المخلوق به) والحقيقة المحمدية.

(٤) الإنسان الكامل ٢/ ٨ .

(٥) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٥ أ.

(٦) هو من الأحاديث الضعيفة -ولعله من الموضوعات- التى يرددها الصوفية كثيراً؛ وذكر هذا الحديث فى : المقاصد الحسنة للسخاوى (طبعة الهند ١٣٠٤) ص ١٥٣. الموضوعات لعلى -

أو: فيض المخلوقات عن الخالق. وإن كانت نظرية الجيلى هنا، تختلف عن نظرية الفيض Emanation الفلسفية ، وذلك باستناده إلى الذوق الخالص من ناحية، على حين تستند نظريات الفيض أو الصدور إلى النظر العقلى .. ومن ناحية أخرى، لاعتماده على الأدلة النقلية فى التدليل على ما يقول.

ويصوِّر لنا الجيلى نظريته، فيقول بأن الله تعالى تجلى على الصورة المحمدية فتصدَّعت، وصارت (كأنها) قسمين : قسمٌ خلق منه النار ، وهو الذى نظر الله له باسمه القهار فكانت النار هى مظهر الجلال .. وقسمٌ خلق منه الجنة، وهو الذى نظر له باسمه المنَّان، فجعلها مظهر الجمال. ثم خلق صورة آدم عليه السلام، نسخةً من تلك الصورة المحمدية[1]. وجميع الملائكة المقربين مثل إسرافيل وجبرائيل وميكائيل .. والملائكةِ .. والعالين (الذين لم يؤمروا بالسجود لآدم) مخلوقون من هذا الروح. ثم خلق الله منه، جميع العالم[2] . ومن هنا يقرر الجيلى: *إن كُلَّ رقيقة من رقائق الإنسان الكامل، أصلاً لحقيقة من حقائق الأكوان*.

فالإنسان الكامل عند الجيلى، هو أصل الوجود، أو هو القطب الذى تدور عليه رحى الوجود من أوله إلى آخره[3] . ولهذا فهو يقابل الحقائق الخَلْقية كلها، فيقابل حقائق الوجود العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق الوجودية السفلية بكثافته .. والعرشُ ، هو أول ما يقابل الإنسان الكامل .

* *العرش*

العرش عند الجيلى، هو مظهر العظمة، ومكانة التجلى، وخصوصية الذات.. وليس فوقه إلا الرحمن . والإنسانُ الكامل يقابل العرش بقلبه، ولذلك

- القارى (استانبول) ص ٦٢. الدرر المنثورة للسيوطى (مطبعة الجمالية) ص ١٩٥. الأحاديث الكاذبة والضعيفة لابن تيمية (مخطوط).

(١) الإنسان الكامل ٢/ ٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٦.

قال تعالى : *ما وسعنى أرضى ولا سمائى، ووسعنى قلب عبدى المؤمن*[(1)] وعلى ذلك فقلب الإنسان الكامل يقابل عرش الرحمن .. ثم يقابل الإنسان الكامل سدرة المنتهى

* *سدرة المنتهى*

وهى عند الجيلى: نهاية المكانة التى يبلغها المخلوق. وليس بعد السدرة إلا المكانة المختصة بالحق وحده، ولايمكن بلوغ ما بعد السدرة، ولذلك قال جبريل لمحمد ﷺ ليلة الإسراء : *لو تقدمت شبراً، لاحترقت*. فالتقدم ممتنع أصلاً – فإن لو حرف امتناع –وذلك لأنه ليس بعد سدرة المنتهى إلا الأحدية .. ويقابل الإنسان الكامل سدرة المنتهى بمقامه، كما يقابل بعقله القلم الأعلى.

* *القلم الأعلى*

هو أول تعينات الحق، فهو الأنموذج الذى ينتقش ما يقتضيه فى اللوح المحفوظ، وهو بمثابة العقل الأول –كما أسلفنا– إذ أن العقل ينقش هو الآخر ما يقتضيه فى النفس الكلية. والإنسان الكامل يقابل بعقله القلم الأعلى، ويقابل بنفسه اللوح المحفوظ.

* *اللوح المحفوظ*

اللوح المحفوظ عند الجيلى، عبارة عن نور إلهى انطبعت فيه الموجودات، وهو أم الهيولى التى إن اقتضت صورةً ما –بجريان القلم الأعلى– وُجدت هذه الصورة فى العالم، على حسب ما تقتضيه الهيولى. يقول الجيلى: *ثم اعلم أن*

---

(١) اعتمد الجيلى على هذا الحديث القدسى؛ للتدليل على صحة ما ذهب إليه من أن قلب الإنسان هو العرش الحقيقى للألوهية. ولكن هذا الحديث ، وإن كان الغزالى قد ذكره فى الإحياء ، فإنه مشكوك فيه، وقد قال عنه العراقى : لم أر له أصلاً ! وكذا قال ابن تيمية : هو مذكور فى الإسرائيليات وليس له إسناد معروف عن النبى ﷺ .

(النور الإلهي) المعبر عنه باللوح المحفوظ، هو نور ذات الحق تعالى، وهو المعبر عنه بالنفس الكلية، التي هي نفس الإنسان الكامل ، بغير حلول[1] .

* * *

وهكذا يمضي الجيلي في مقابلة كل حقيقة من الحقائق العلوية، برقيقة من رقائق الإنسان الكامل، فيقابل (الكرسي) بآنيته، و (البهاء) بحيز هيكله، ويقابل (الفلك المكوكب) بمدركته .. ثم يقابل الإنسان الكامل، بكثافته، الحقائق السفلية. فيقابل الأسد، بالقوة الباطشة، والطير بروحانيته، ومثله من الآدميين، ببشريته. يقول الجيلي بلسان الإنسان الكامل :

وَكُلُّ الوَرَى طُـرّاً مَظَـاهِرُ طَلْعَتِي
مَرَاءٍ بِهَا مِـنْ حُسْـنِ وَجْهِـيَ لاَمِعُ
ظَهَـرْتُ بِأَوْصَـافِ البَرِيَّـةِ كُلِّهَـا
أَجَلْ فِي ذَوَاتِ الكُلِّ نُورِيَ سَـاطِع
تَخَلَّقْتُ بِالتَّحْقِيقِ فِي كُلِّ صُـورَةٍ
فَفِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْ جَمَالِي لَوَامِعُ[2]

وبذلك ، يكون الإنسان الكامل هو الكون الجامع، وهو نسخة الحق، أو هو -بعبارة الجيلي- المظهر التام للألوهية، التي تعني: إعطاء كل المراتب الوجودية (الحقيقة والخلقية) حقها. ومن هنا يصل الجيلي إلى أن روح الإنسان الكامل: جامعة للمظاهر الخلقية والمظاهر الحقيقة عموماً ! وهو يختتم مؤلفه المتأخر **مراتب الوجود** بقوله :

فالإنسان (الكامل) هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات، وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملك، وهو الجن، وهو

---

(١) الإنسان الكامل ٢/ ٧.

(٢) النادرات ، ٤٨٥/ ٤٨٦/ ٤٨٧.

السماوات وكواكبها، وهو الأرضون وما فيها .. وهو الحق وهو الخلق، وهو القديم، وهو الحادث. فلله در من عرف نفسه معرفتي إياها، لأنه عـرف ربـه بمعرفته لنفسه[1] .

وأخيراً .. فالإنسان الكامل عند الجيلي، هو محمد ﷺ والباقون من الأنبيـاء والأولياء، ملحقـون بـه لحـوق الكـامل بـالأكمل. لكـن مطلـق لفـظ (الإنسـان الكامل) لايجوز إلا لمحمد ﷺ إذ هو الإنسان الكامل بالاتفـاق. *واسمـه الأصلـي: محمد، وكنيته: أبو القاسم، ووصفه: عبد الله، ولقبه: شمس الدين*[2] .

---

(١) مراتب الوجود ، ص ٤٢.

(٢) الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل ٢/ ٤٧.

الفَصـلُ الثَاني

الإنْسَانُ الكَامِلُ بَين الجِيـلي والصُّـوفِيَّةِ

ابن عربى

ابن عربى ، واحد من أشهر شخصيات التصوف الإسلامى، ولعله أشهر صوفى عربى على الإطلاق. ولا يوجد كِتاب لتراجم الصوفية المتأخرين، إلا ونجد فيه ترجمةً وافيةً لمحى الدين بن عربى، الملقب بالشيخ الأكبر .. لكننا هنا نود أن نشير إلى نقطة مهمة تتعلق بابن عربى، قلما تحدث عنها من كتبوا عنه، وهى أن ابن عربى – الذى ولد بمرسيه سنة ٥٦٠هجرية– قد قضى الجزء الأكبر من حياته فى الشرق، حيث كانت الفلسفة بتعبير الدكتور أبو العلا عفيفى: *تكاد تمتزج بالهواء الذى يتنفس فيه*[١] . وأنه فى صغره كان يتردد بالأندلس: على إحدى المدارس التى تعلم مذهب الأمباذوقلية (المحدثة) فى صورتها المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورثية والأورفية . وكانت هذه المدرسة هى الوحيدة التى تدرس لتلاميذها المبادئ الخفية والتعاليم الرمزية منذ عهد ابن مسرة[٢] .

وقد أشرتُ هنا إلى هذه النقطة بالذات .. حتى ندرك وجود هذا العنصر الثقافى فى فكر ابن عربى، وفى المجال المعرفى الذى أخذ ابن عربى منه ثقافته؛ وحتى لا نتساق وراء نظرةٍ سطحية ترى فى ابن عربى **شيخ أكبر** فقط، وإنما هو أيضاً **فيلسوفاً أكبر** أو هو على الأقل: فيلسوفاً كبير .

وفيما يلى، نعرض لنظرية **الإنسان الكامل** كما صوَّرها ابن عربى، توطئةً للموازنة بين ما ذهب إليه الشيخ الأكبر، وما ذهب إليه الجيلى. وذلك فى إطار

---

(١) د. أبو العلاء عفيفى : من أين استقى ابن عربى فلسفته الصوفية (مجلة كلية الآداب/ جامعة الإسكندرية– المجلد الأول، الجزء الأول ، مايو ٣٣) ص ٢١.

(٢) د. محمد غلاب : المعرفة عند ابن عربى (الكتاب التذكارى) ص ١٨٥.

استعراض ومقارنة هذه النظرية ، كما وردت عند الصوفية الكبار فى تلك الحقبة، مع البدء بابن عربى .. نظراً لمكانته الصوفية عند الجيلى، ولكونه أول من ظهر لديه لفظ الإنسان الكامل.

(أ) خَلْق آدم

كان الله ولا شىء معه .. هكذا يقول الأثر الذى يبدأ منه ابن عربى تصويره لعملية الخلق[1] . يقول ابن عربى: إن الله لما أراد وجود العالم، انفعل عن تلك **الإرادة** حقيقة تسمى **الهباء**[2] وهو أول موجود فى العالم[3] . ويرى ابن عربى أن الهباء **منبث** فى كل الصور الطبيعية، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى ﴿**فكَانَتْ هَباءً مُنْبثاً**﴾[4] فلا تخلو من الهباء أى صورة، فهو على حد تعبيره: *كالبياض فى كل أبيض*[5] .

---

(١) يقول الأثر :*كان الله ولا شىء معه، ثم هو الآن على ما كان عليه*.. ويعتبر الصوفية هذا الأثر من الأحاديث الصحيحة، ويعتمدون عليه كثيراً فى تصويرهم لبدء الخليفة، وقد استخدم الجيلى نفس الحديث، وإن اختلف مع ابن عربى فى النتائج التى انتهى منه إليها.

(٢) يقترب معنى الهباء عند ابن عربى، من معنى الهيولى فى الفلسفة الأرسطية وقد ذكر ابن عربى فى الفتوحات، أن أصحاب الأفكار يسمون الهباء الهيولى الأم . ولكن ابن عربى ينظر إلى الهباء، على أنه نور السراج .. وهكذا يمكن القول، إن الهباء كان الشكل الجديد الذى أنتجته ثقافة تلك الحقبة، حيث انضافت إلى معنى المادة الأولى أبعاداً دينية وصوفية تستند إلى النظر الذوقى !

(٣) الفتوحات (تحقيق د. عثمان يحيى) السفر الثانى، فقرة ٣٢٣.

(٤) سورة الواقعة، آية ٦ .

(٥) الفتوحات، السفر الثانى، فقرة ٣٤٥ .. ويستند ابن عربى هنا إلى الآية ﴿فكَانَتْ هَبَاءً مُنبثاً﴾ (الواقعة/ آية ٥) ليقول بأن الهباء هو أول الموجودات على الإطلاق، وأنه -الهباء- منبث فى كل الصور.

لكننا نلاحظ أن تناول ابن عربى للآية ، حتى ولو كان ذلك تأولاً، هو توجيه لتلك الآية إلى غير المراد بها. ذلك أن الآيات تتحدث عن حال الجبال يوم القيامة، كمثال على أهوال ذلك اليوم ﴿وبُسَّتِ الجِبَالُ بَسّاً فكانتْ هباءً مُنبثاً﴾ فالهباء هنا يعنى كون الجبال ذرات متناثرة من شدة الهول .. أما ما استخرجه ابن عربى، فنراه بعيداً كل البعد !

ويقرر ابن عربى ، أن أول موجود فـى الهبـاء هـو الحقيقـة المحمدية التـى كانت : *ولا أين يحصرها*[1] ثم خلـق الله الملائكـة، والمولـدات مـن الجمـادات والحيوانات. وقد استغرق ذلك على ما يقول ابن عربى (إحـدى وسـبعين ألـف سنة مما نعد) وحتى ذلك الوقت، كان العالَم -أو الوجـود - بـلا معنـى، إذ أن غاية الحق تعالى من الوجود، كانت هى أن يعرف (كنت كنزاً مخفياً، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق..) وأن يرى نفسه فى مرآة هى الوجود أو العـالم الـذى خلقه، وقد كان العالم - حتى ذلك الحين- كمرآة غيرة مجلـوة، أو هـو : شبح مُسوى لا روح فيه. ثم شاء الحق تعالى، أن يرى (عينه) فى كون جـامع يحصر الأمر كله، ويكون جلاءاً لمرآة العالم غير المجلوة، ويظهر فيه وجود الحـق بتمامـه وجملته .. فخلق آدم[2] .

وكان آدم عـين جلاء المرآة .. وهو القـابل لفيـض الله الدائـم، الـذى لم يزل ولا يزال. وهو الذى حصر الحقائق كلها، فكان للحق بمنزلة إنســان العـين من العين، فكما أن إنسان العين هو ما تبصر به العين، فإن آدم هو (المجلـى التـام والمختصر الشريف) الذى يبصر الحق به نفسه[3] ويتأوّل ابـن عربـى الآيـة: ﴿يا أيُّها الناسُ اتقوا رَبكُمْ الذى خَلَقَكُـمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[4] فيقـرر إنهـا، أى النفـس الواحـدة: *النفـس الناطقـة الكليـة، التـى هـى قلـب العـالم، وهـى آدم الحقيقى*[5] .

ويفرق ابن عربى بين آدم الحقيقى أو الإنسان من حيث هو إنسان، وبـين آدم أبى البشر .. فـآدم الحقيقى عنده، هو رمز النوع الإنسانى، وأول صـورة

---

(١) الفتوحات ، السفر الثانى، فقرة ٣١٣.

(٢) ابن عربى : فصوص الحكم (تحقيق وتعليق د. أبو العلاء عفيفى، دار الكتاب العربى) ص٤٩.

(٣) د. أبو العلاء عفيفى : مقدمة فصوص الحكم، ص ٣٨.

(٤) سورة النساء ، الآية الأولى.

(٥) ابن عربى : تفسير القرآن (دار الإسلام- القاهرة) ص ٢٤٧.

للإنسان الكامل، وهو الموجود الذى يقابل النفس الكلية[1] .

وحين وُجد نوع الإنسان آدم فى العالم، أصبح لهذا العالم معنى. وقد حصر الإنسان فى حقيقته، حقائق الوجود كلها[2] .. ولذلك، يتحدث ابن عربى عن الإنسان، من حيث هو مختصر، أو عالم صغير -فى مقابل العالم الكبير- ويفرد لتلك النقطة كتاباً بعنوان **إنشاء الدوائر والجداول** يتحدث فيه عن مقابلة الإنسان للعالم، وهو ما ذكره أيضاً فى فتوحاته، حين قال:

العوالم أربعة : العالَم الأعلى (وهو عالم البقاء) ثم عالَم الاستحالة (وهو عالم الفناء) ثم عالم التعمير (وهو عالم البقاء والفناء) ثم عالم النسب؛ وهذه العوالم ثابتة فى موطنين، فى العالم الأكبر - وهو ما خرج عن الإنسان- وفى العالم الأصغر ، وهو الإنسان[3] .

وهكذا، جمع الإنسان ما فى الصور الإلهية والوجودية كلها، وحازت النشأة الإنسانية رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود[4] ، ولذلك خصَّ الله الإنسان وحده بالخطاب، فإذا خاطبه، فقد خاطب أسماءه كلها[5] .

---

(١) النفس الكلية اصطلاح فلسفى خطير ، اتخذ شكلاً خاصاً عند ابن عربى . ولعل أفلوطين هو أول مَنْ استخدم هذا المصطلح، حين ذهب إلى أن أول موجود صدر عن الواحد هو العقل .. ثم النفس الكلية، التى صدرت عنها النفوس الجزئية ، مع بقاء النفس الواحدة فى هوية مع ذاتها، كما ينقسم العلم إلى أجزاء، مع بقاء كليته وشموله (د. فؤاد زكريا: دراسة للتساعية الرابعة، ص ١٥) ويقول أفلوطين إن النفس الكلية، هى النقطة التى تشترك فيها جميع الأشياء التى تأتى بعدها، فهى كالمركز فى الدائرة، وهذه النقطة التى لاتنقسم هى مبدؤها، أى مبدأ الأشياء (أفلوطين : التساعية الرابعة ، ترجمة فؤاد زكريا - الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، ص ١٧٠).

(٢) د. محمود قاسم : فكرة الإنسان فى مذهب ابن عربى (دراسات فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور) ص ١٤٤.

(٣) الفتوحات (بتحقيق د. عثمان يحيى) السفر الثانى، فقرة ٣٣١.

(٤) فصوص الحكم، ص ٥٠.

(٥) الفتوحات (دار الكتب العربية) المجلد الثالث، ص ١١٩.. ولا ندرى من أين أتى ابن عربى -

وهذه المقابلة بين الإنسان والوجود ، أو بين (العالم الصغير و (العالم الكبير) ليست من ابتداع ابن عربي، أو تلك الحقبة المعرفية التي عاش فيها. وإنما تدخل هذه المقابلة ضمن (عنصر الموروث) الذى شكل معارف تلك الحقبة، وأسهم فى إنتاجها[1] .

- بأن الله، خصّ الإنسان وحده بالخطاب ! فقد ورد فى الآيات القرآنية ﴿وإذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْملائِكَةِ﴾ (البقرة/ ٣٠) ﴿وأوْحَى رَبُّكَ إلَى النَّحْلِ﴾ (النحل /٦٨) ﴿فقَالَ لَهَا ولِلأرْضِ ائتيا طَوْعاً أو كَرْهاً﴾ (فصلت/ ١١) مما يعنى أن الله ، مثلما خاطب الإنسان، خاطب الملائكة والنحل والأرض والسماء.

(١) تقابلنا تلك الفكرة الخاصة بكون الإنسان (عالم صغير) والعالم (إنسان كبير) فى الفكر الإسلامى السابق على ابن عربى، فقد توسّع فيها إخوان الصفا وخصصوا فى الرسالة السادسة عشر من رسائلهم، فصلاً بعنوان (فى بيان قول الحكماء أن العالم إنسان كبير) يقول فيه إخوان الصفا: إن الحكماء سموا العالم إنساناً كبيراً، لأنهم يرون أنه جسم واحد، وأن له نفساً واحدة سارية فى جميع أجزاءه كسريان نفس الإنسان فى جميع أجزاء جسده ...(إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا- دار صادر ، بيروت- المجلد الأول، ص ٢٩) وفى الرسالة الحادية والخمسين فصل بعنوان (كيف نضد العالم بأسره) يستفيض فيه إخوان الصفا فى مقابلة الإنسان بحقائق الكون، ثم ينتهون إلى أنه : *إذا اعتبرت بنية الإنسان وتأملتها، وجدتها جميع الموجودات. وإذا ارتقى الإنسان بنفسه، فإنه يبلغ أقصى نهاية المراتب، مما يلى مرتبة الملائكة* (رسائل إخوان الصفا، المجلد الرابع، ص ٢٣٥).

فإذا رجعنا للوراء، وجدنا (ترجيح) الدكتور النشار: *أن تكون بعض الكتب الرواقية قد نُقلت فى العصر الأموى للعربية، وقد أشار صاحب الأسفار الأربعة* -يقصد صدر الدين الشيرازى- *إلى ذلك إشارة غامضة* (د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الأول، ص ١٧٥).

ومن ناحية أخرى، يرى جورج سارتون، أن فكرة مقابلة العالم الأكبر Macrocosme بالعالم الأصغر Microcosme من الأفكار المضللة التى أخذها الرواقيون من أفلاطون !! (سارتون: تاريخ العلم - دار المعارف ، بمصر- الجزء الثالث، ص ٣٨٧) هذا فى حين يذكر الدكتور عبد اللطيف العبد أنه كانت بالقرن الخامس قبل الميلاد بإيران، صورة كاملة لمذهب -

وإذا كانت مقابلة الإنسان للعالم قد ذكرها سابقون على ابن عربي – وهم الذين يسميهم في الفتوحات: العقلاء– إلا أن ابن عربي يؤكد في فتوحاته، أن تلك الحقائق ليست من قبيل النظر العقلي، لكنها أمور ذوقية، ومكاشفة.

(ب) الإنسان الكامل والإنسان الحيوان

رأينا كيف يجمع **الإنسان** حقائق العالم في حقيقته. إلا أن الإنسان عند ابن عربي ، ليس صورة للعالم ومختصراً له فحسب، ولكنه أيضاً **صورة للإله** ولذلك كانت النشأة الإنسانية عند ابن عربي: ***أكمل نشأة ظهرت في الموجودات فالإنسان وُجِدَ على (الصورة) والصورة لها الكمال***[1] .

ويصف ابن عربي الإنسان في (فصوص الحكم) بأنه : ***الحادث الأزلي والنشء القديم الأبدي***[2] وهكذا يجمع الإنسان بين الحدوث والقِدم، الحدوث من حيث كونه مخلوقاً، والقدم من حيث هو صورة القديم سبحانه .. ويشير ابن عربي إلى ذلك بوضوح في الفتوحات حين يقول عن **الإنسان الكامل** إنه:

– يعطي تفسيراً شاملاً للعالم، مؤسس على مبدأ التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر، أي نفس المبدأ القائل بأن الكون إنسان كبير وبأن الإنسان عالم صغير (د. عبد اللطيف العبد: الإنسان في فكر إخوان الصفا وخلان الوفاء، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ١١١).. لكننا هنا، لسنا من هواة تتبع تاريخ الأفكار، ذلك لأننا نعتقد أن الفكرة التي تظهر في حقبة معرفية ما، فإنها تأخذ شكلاً جديداً تماماً، لاصلة بينه وبين الشكل الذي أخذته الفكرة الشبيهة بها في حقبة معرفية ما، فإنها تأخذ شكلاً جديداً تماماً، لاصلة بينه وبين الشكل الذي أخذته الفكرة الشبيهة بها في حقبة أخرى ؛ وسوف نعود إلى ذلك في الفصل التالي .

(١) الفتوحات، السفر الثالث، فقرة ١٤ .. ويشير ابن عربي هنا للحديث الشريف: *خلق الله خلق آدم على صورته* .

(٢) نصوص الحكم ، ص ٥٠.

صورة الله، ونائب الحق، ومعلم الملك فى السماء[1] .. ويقول فى أبيات شعرية:

هَـذَا الإِلَـهُ الكَبِير هَـذَا الإِلَـهُ الصَّغِيـر
أَو قَالَ إني إلـــه أَنَـا الإِلَـهُ الكَبِير[2]

المهم هنا، أن ابن عربى لايتحدث عن (مطلق الإنسان) بل هو يفرق بين (الإنسان الكامل) و (الإنسان الحيوان) وفى إحدى فقرات الفتوحات، يقول ابن عربى:

.. فإن الله لما أحب أن يُعرف ، لم يكن أن يعرفه إلا مَنْ هو على صورته ، وما أوجد الله على صورته أحداً، إلا الإنسان الكامل – لا الإنسان الحيوان– فإذا حصل، حصلت المعرفة المطلوبة. فَأَوْجَدَ، لظهور عين الإنسان الكامل، لا الإنسان الحيوان [3] .

وعلى ذلك، فعندما يقول ابن عربى بأن الإنسان هو المظهر الخارجى للتجلى الإلهى، وأن معرفة الله تستحيل بدون هذا المظهر، وأن **الإنسان** للحق، بمنزلة إنسان العين من العين .. إلخ، فإنه يقصد هنا **الإنسان الكامل** فقط، وليس الإنسان **الحيوان** الناقص.

ويفسر لنا ابن عربى سبب النقص فى الإنسان **الحيوان** مع أنه غاية العالم، بأنه –أى مطلق الإنسان– يَجمع فى خِلقته كل حقائق العالم. ولهذا، فمتى ظهر النقص فى العالم، فمن الضرورى أن يظهر ذلك أولاً فى الإنسان ! ومن هذا المنطق يكون (الإنسان الحيوان) ناقصاً ، ومن هذا المنطلق أيضاً، تكون نسبة

---

(١) الفتوحات ، السفر الخامس ، فقرة ٥٦٧.

(٢) الفتوحات ، السفر الثانى ، فقرة ٣١٦.

(٣) الفتوحات (دار الكتب العربية) المجلد الثانى، ص ٢٦٦.

الكمال للإنسان الكامل[1] .

إلا أن الفرق بين الإنسان الكامل والإنسان الحيوان، فرق فى الدرجة لا فى النوع! ولذلك يقول ابن عربى فى قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِى أَىِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾[2] إن التسوية والتعديل، تشير إلى نشأة الإنسان عموماً، أما (التركيب) ففى الصورة التى يشاؤها الله. فإذا شاء ، ركّبه فى صورة الإنسان الحيون -فيكون من جملة الحيوان- أو فى صورة كاملة، فيكون مظهراً للأسماء والصفات الإلهية.

ولما كان الإنسان الكامل، هو المجلى (التام) للألوهية، وكان صورة الحق و (مثله) فإن ابن عربى يتأوّل قولهَ تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ﴾ بأن الكاف فى (كمثله) ليست زائدة، والمراد من الآية، هو أنه ليس مثل (مثله) شىء، أى ليس مثل (الإنسان الكامل) شىء! وقوله تعالى :﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[3] من حيث (النسبة الجامعة) بين الإنسان والله - وهو ما يسميه ابن عربى **منزلة الألفة** فنقول فى حق الله إنه **العالم الحى** ونقول فى حق الإنسان إن له حياةً وعلماً، فهو : **العالم الحى**. غير أن الصفة هنا -العلم، الحياة- حادثة فى حق الحادث، قديمة فى حق القديم[4] . وهذا، ما لم يفهمه الإنسان حين ادعى الألوهية .. وكان الإنسان هو المخلوق الوحيد الذى ادعاها لنفسه، كما يقول ابن عربى ، فى حين لم يدعها غيره من المخلوقات[5] .

---

(١) د. محمود قاسم : فكرة الإنسان فى مذهب ابن عربى، ص ١٥٦.

(٢) سورة الإنفطار ، آية ٦،٧،٨.

(٣) سورة الشورى، آية ١١.

(٤) فصوص الحكم، ص ٥٢.

(٥) الفتوحات (دار الكتب العربية) المجلد الثالث، ص ١١٩.

ونرى أن ابن عربي، لايجعل من الإنسان إلهاً، أو من الله إنساناً، ولم يحاول أن يصوغ نظريته في ذلك، ولم يقل بما اعتقده البعض ظناً[1]، من أن الألوهية تصبح إنسانية، والإنسانية ألوهية؛ بل يؤكد ابن عربي أن العبودية المحضة، التي لاتشوبها ربوبية أصلاً، لاتصح إلا للإنسان الكامل وحده.. ولاتصح ربوبية أصلاً- لاتشوبها عبودية بوجه من الوجوه - إلا لله تعالى. ويرى ابن عربي أن الإنسان الكامل بدأ بآدم، وانتهى بمحمد ﷺ الذى هو الإنسان الكامل على الإطلاق .

(جـ) الإنسان الكامل بين ابن عربي والجيلي

كان ابن عربي في نظر الجيلي *الولي الأكبر ، والقطب الأعظم، مظهر الصفة العلمية، ومجلي الكمالات العينية والحكمية، لسان الحقيقة، وأستاذ الطريقة، المتبوع التابع لآثار الشريعة*[2] .. وقد وضع الجيلي شرحاً لفتوحات ابن عربي - وإن كان اختلف معه في بعض المواضع فيه - كما لو كان ذلك اعترافاً من الجيلي بمكانة ابن عربي الصوفية[3] .

وبالنسبة لنظرية الإنسان الكامل، فقد التقى الجيلي بابن عربي في كثير من تفصيلاتها. ولكن الجيلي تميز عن ابن عربي بأمور ؛ فقد كان الجيلي - كما لاحظ الباحثون- أقرب إلى الأخذ بالمنهجية من ابن عربي[4] . فهو يبدأ بتحديد دقيق للمصطلحات-، وهو ما تجلى ذلك واضحاً في كتابه : الإنسان الكامل،

---

(١) كتب الدكتور بلوى في مقدمة كتابه الإنسان الكامل في الإسلام يقول : بين تأنيس الألوهية، وتأليه الإنسانية، سعت فكرة الإنسان الكامل في الحضارة الإسلامية.. وفي حنايا هذا السعي الجميل، تلبثت مراراً لتستروح أنسام الانعتاق من العبودية !!

(٢) شرح مشكلات الفتوحات (مخطوط) الصفحة الأولى.

(٣) ثم ظهر ، بعد مخطوطة الإسكندرية المشار إليها في آخر الباب السابق، أن الجيلي وضع شرحين آخرين على مؤلفات ابن عربي : عنقاء مغرب ، ووراء الكونين .

(٤) د. عفيفي : حياة ابن عربي، ص ٢٦.

فيعرّف الذات، والصفة، والاسم، والربوبية، والكمال.. إلخ، مشيراً إلى أنـه: *إذا عرفت الاصطلاح ، عرفت حقيقة ما أشرنا إليه*[1] . وتلك الخاصيـة، لانجدها عند ابن عربى، الذى اتهم بأنه يتعمد إخفاء حقيقة مذهبه[2] .

ومن ناحية أخرى، كانت صياغة الجيلى النظرية للفكرة، أكـثر دقـةً منها عند ابن عربى. فقد أجهدتنا كثيراً ، محاولة تقديم فكرة ابن عربى فى (الإنسـان الكـامل) إذْ وجدناها مُشـتتة بـين صفحـات مؤلّفاتـه، مُوزَّعـة بـين شـتى الموضوعات.. وقد اختلف الجيلى مع ابن عربى فى بعض النقـاط، التى عرضنـا لبعضها فى الفصل السـابق، واتفـق معـه فـى جوهـر الفكـرة الخاصـة بالإنسـان الكامل، على النحو التالى:

* اتفق كل من الجيلى وابن عربـى علـى أن الإنسـان الكـامل هـو مـرآة الحق تعالى، وذلك من حيث كونه قد خُلق على صورة الرحمن. فكان الإنسان الكامل عند ابن عربى هـو **صـورة** الله التـى (يُبصـر الحـق بـه نفسه) ذلك أنه على حد تعبـيره: ***رؤيـة الشـىء نفسـه، مـا هـى مثـل رؤيته فى أمر آخـر***[3] . وقـال ابـن عربـى، والجيلـى[4] : إن الإنسـان الكامل هـو المثـل الذى ليس كمثلـه شـىء!

---

(١) الإنسان الكامل : ١/ ٢٢.

(٢) د. عفيفى : مقدمة فصوص الحكم، ص ١١.

وقد صرح ابن عربى فى الفتوحات المكية أنه قصد للإخفاء والتمويه، وعلل لذلك أيضاً حـين قال: ***وهذه عقيدة أهل الاختصاص من أهل الله، وأما عقيـدة خلاصـة الخاصـة فـى الله، فـأمر فوق هذا، جعلناه مبدداً فى هذا الكتاب، لكون أكثر العقول المحجوبـة بأفكارهـا تقصـر عـن إدراكه لعدم تجريدها*** (الفتوحات المكية- بتحقيق د. عثمان يحي- السفر الأول، فقرة ٣٢٠) .

(٣) ابن عربى : فصوص الحكم، ص ٤٨.

(٤) الجيلى : الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢أ .

* الإنسان الكامل عند ابن عربى، يجمع فى حقيقته كل حقائق الوجود، إذ حازت نشأته رتبة **الإحاطة** والحصر لهذا الوجود[1] . وعند الجيلى يقابل الإنسان الكامل الحقائق الوجودية، العلوية والسفلية، ويقرر الجيلى أنه: *ليس فى الوجود من صحت له الجملة إلا الإنسان الكامل*[2] .

* تحدث كلٌّ من الجيلى وابن عربى عن **مقابلة** الإنسان والعالَم، أو العالم الصغير والعالم الكبير. فالإنسان الكامل عند ابن عربى، ثابتة فى حقيقته **العوالم الأربعة** التى هو الوجود كله[3]، وعند الجيلى: الإنسان الكامل عالم أصغر[4] .

* استند كل من الجيلى وابن عربى إلى مصدر وأساس إسلامى، حين تحدثوا عن كون الإنسان الكامل **خليفة** الله فى الأرض -كما أُشير لذلك فى القرآن- فكان الإنسان الكامل عند ابن عربى[5] وعند الجيلى: *خليفة، ونائب الله فى الأرض*[6] .

* اتفق كل من الجيلى وابن عربى على أن مُحمداً ﷺ هو الإنسان الكامل على الإطلاق. وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، لكنه يتنوع فى الصورة، ويظهر فى كل زمان، فى صورة صاحب ذلك الزمان، ويتسمى باسمه.. أما اسمه الحقيقى فهو محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين.

---

(١) ابن عربى: فصوص الحكم، ص ٥٠.

(٢) الجيلى : الإنسان الكامل ٥٦/١.

(٣) ابن عربى: الفتوحات ، السفر الثالث، فقرة ٣٣٢.

(٤) الجيلى : الإنسان الكامل ٤٧/٢.

(٥) ابن عربى: الفتوحات، السفر الخامس ، فقرة ٣٥٨.

(٦) الجيلى : الإنسان الكامل ٤٤/١.

* رأى كل من الجيلى وابن عربى أنه فى عصره: **إنسان كامل.**

* * *

وتبقى هنا نقطة أخيرة نود الإشارة إليها. وهى أن ابن عربى ، يرى فى **الإنسان الكامل** أكمل الموجودات، أما كونه أعلاها وأفضلها ، فهذا ما يعترف ابن عربى بأنه: لاعلم له به.. يقول ابن عربى:

.. ونحن ننظر إلى الإنسان الكامل، فنقول: إنه أكمل، وأما أنه أفضل عند الله، فذلك لله وحده، فإن المخلوق لا يعلم ما فى نفس الخالق(١) .

ولا يوافق الجيلى على هذا .. بل يرى أن الإنسان **أفضل الموجودات** كما هو أكملها، ولذلك فقد انتقد الجيلى ابن عربى فى قوله: إن مكانة بعض الملائكة ، أعلى من مكانة الإنسان الكامل .. يقول الجيلى:

وقد جعل منزلهم -أى منزل الملائكة المهيمة والملائكة المحكمة- بين الله والعالم.. وجعلهم الشيخ أفضل من البشر الكُمّل، فقال: إنهم متوسطون بين مرتبة الألوهية ومرتبة الإنسان الكامل. لكن مرتبة الإنسان الكامل عندى، فوق مرتبة الملائكة (٢) .

وعلى الحقيقة، فإن إشارات الجيلى فى ثنايا كتبه، تومىء إلى أنه كان يرى فى نفسه أنه **فاق** ابن عربى، وتعدى درجته ومنزلته .. ولذلك فقد رأى الجيلى من الحقائق ما **فات** ابن عربى، وتنبه إلى ما **سها** عنه الشيخ الأكبر!

السهروردى

يمثل السهروردى (شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك، ولد بسهرورد ٥٥٠ ، وقتل بحلب ٥٨٦ هجرية) اتجاهاً قوياً فى التصوف الإسلامى ، هو

---

(١) ابن عربى : الفتوحات، السفر الثالث، فقرة.

(٢) الجيلى : شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ٤٥ أ.

الإشراقية .. ويقوم هذا الاتجاه على فكرة (النور) وفكرة (الإشراق).

وتجمع الإشراقية بين العلم النظرى، الذى يسميه السهروردى **الحكمة** وبين الذوق الصوفى، الذى يسميه **التألُّه** .. ويرجع ذلك إلى أن الشيخ الإشراقى، كان يرى أن كمال الأنفس يكون بالعلوم النظرية، وأن العلم بالحكمة العملية، نظرى أيضاً[1] . إلا أنه من جهة أخرى، لابد للصوفى الإشراقى من المجاهدة الروحية.. فالإشراقيون، لاينتظم أمرهم دون سوانح نورانية[2] . بعبارة أخرى، رأى السهروردى أن المعرفة التامة، لاتتحقق إلا بالذوق القائم على أسس ثابت من العلم والفلسفة[3] .

(أ) الحكيم المتألِّه

الكاملون عند السهروردى ، على درجات متفاوتة. فهم إما متوغلون فى البحث النظرى **الحكمة** عديمو التأله -وتلك أدنى الدرجات- وإما متوغلون فى البحث، ومتوسطون فى التأله .. ومنهم متوغلون فى **التأله** ناقصون فى البحث، أو متوغلون فى التأله متوسطون فى البحث - وتلك درجة أعلى من سابقتها- ثم هناك **الكاملون** فى التأله والبحث. يقول السهروردى:

*فإن اتفق فى الوقت متوغِّل فى التألُّه والبحث، فله الرياسة. وإن لم يتفق، فالمتوغِّل فى التألُّه، متوسط فى البحث. وإن لم يتفق، فالحكيم المتوغِّل فى التألُّه عديم البحث، وهو **خليفة الله** ولاتخلوا أرض من متوغِّل فى التألُّه أبداً. ولا رياسة فى أرض الله ، للباحث المتوغل فى البحث، الذى لم يتوغل فى التألُّه..*

---

(1) السهروردى : مقدمة حكمة الإشراق (مجموعة دؤم مصنفات، طهران) ص ٣.

(2) السهروردى : حكمة الإشراق ، ص ١٣.

(3) د. عثمان يحيى : الصحف اليونانية (الكتاب التذكارى لشيخ الإشراق، الهيئة المصرية للكتاب) ص ٣٢٣.

إذ لابد للخلافة من التلقّى[1] .

ونفهم من هذا النص، أن السهروردى يُعلى من قدر الحكمة الذوقية، على الحكمة البحثية بوجه عام، إلا أنه يرى مع ذلك أن ***أجود الطلبة، طالب التأله والبحث*** ومن هنا، اتُهم السهروردى بأنه يفضل الفيلسوف على النبى[2].

كما يشير النص إلى أن العالم لايخلو قط من متوغّل فى التألُّه .. وهو ما يؤكده السهروردى فى مقدمة **حكمة الإشراق** حيث يقول: *إن العالم ما خلا قط عن الحكمة (الذوقية) وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات، وهو خليفة الله فى أرضه، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض.*

وعلى ذلك ، فالحكمة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى ، أزلية أبدية؛ تتضمن سائر الأزمنة وسائر الديانات، حتى غير السماوية. وقد أشار شيخ الإشراق فى معرض حديثه عن الحكماء المتألهين فى كتابه **المشارع والمطارحات** إلى كلٍ من أفلاطون وفيثاغورس وأغاثاذيمون وزرادشت الفارسى وجاماسب وهرمس[3] ... وأضاف إليهم فى **حكمة الإشراق** بوداسف وبزرجمهر وفرداشاوز[4] .

ويتلقى الحكيمُ المتألّه الأمرَ الإلهى من عالم الأنوار، عن طريق إشراق وفيض نورانى، وهو فيض لاينقطع فى زمن معين. وقد يكون هذا الإشراق

---

(١) السهروردى : حكمة الإشراق، ص ٢٣.

(٢) كان هذا الاتهام موجهاً للسهروردى من قبل الكثيرين، وعلى رأسهم ابن تيمية. فقد فهم من كلام السهروردى، أن الفيلسوف الذى توغل فى التأله، أفضل من النبى الذى لم يتوغل فى البحث .. (انظر ، د. أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، ص ١٠٧).

(٣) السهروردى : المشارع والمطارحات (مجموعة فى الحكمة الإلهية، استانبول) ص ٥٥.

(٤) السهروردى : حكمة الإشراق، ص ١٦، ١٨.

والفيض الإلهى فى زمن النبوات تنزيلاً، إلا أنه فى غير تلك الأزمنة يأخذ شكلاً آخر، فالتنزيل -بعبارة السهروردى- موكل إلى الأنبياء، والتأويل والبيان إلى المظهر الأعظم الفارقليط[1] .

وقد بين لنا جلال الدين الدوّانى ما يقصده الشيخ الإشراقى بكلمة الفارقليطى[2] فقال: إنه الفاروق بين الحق والباطل، وهو محمد ﷺ الذى لاتزال بعده أنوار الملكوت نازلة على العباد المتألهين، الذين يتوسلون بالنور إلى النور.. ليصعدوا بحبل الشعاع، وليستغيثوا بالوحشة والدهشة، لينالوا الأنس، وأولئك هم الصاعدون إلى السماء، وهم القاعدون على الأرض.

وأخيراً، فإن الحكيم المتأله قد يستولى على مقاليد الأمور، فيكون الزمان نورانياً. وقد يكون الحكيم المتأله خفياً -وهو الذى سماه الكافة : القطب- فتكون له الرياسة، رغم أنه فى غاية الخمول، ويكون ذلك الزمان خالياً من تدبير إلهى، ويكون زماناً ظلمانياً !

وإذا كانت هذه، باختصار شديد، نظرية السهروردى فى الحكيم المتأله أو المرتبة العليا التى يمكن أن يصل إليها الصوفى الإشراقى الكامل، ويُقال أننا نلمح فيها عنصراً (شيعياً) تظهر فيه نظريتهم فى الإمامة ! وليس غريباً أن نجد هذا (العنصر) فى فكر السهروردى ، فقد كان من العوامل التى أنتجت ثقافة الحقبة التى عاش فيها، إلا أن ذلك كان أيضاً سبباً قوياً يفسر نهايته المفجعة[3]،

---

(١) السهروردى : حكمة الإشراق، ص ٩٠.

(٢) الدوانى : شواكل الحور، شرح هياكل النور (مخطوطة بلدية الإسكندرية رقم ١٧٢١/ج، ص٢٩١).

(٣) فى مناظرة بين السهروردى والفقهاء - وكانوا حاقدين عليه- سأله الفقهاء: هل يستطيع الله أن يرسل نبياً بعد محمد ؟! ..(ويتضح من السؤال صيغة الإحراج).. فأجاب: ليس لقدرته حد!! واستنتج الفقهاء من ذلك، أن السهروردى يذهب إلى القول بأن الله يمكن أن يرسل رسولاً بعد (خاتم الرسل) وأفتوا بقتله . وقتل السهروردى بقلعة حلب، سنة ٥٨٦هجرية، وانتهى بذلك -

وتكفير ابن تيمية له .. وإن كانت هذه المسألة تحتاج منا اليوم إلى **إعادة نظر** غير أنها قضية تختلف عما نحن بصدده الآن .

(ب) بين الإنسان الكامل والحكيم المتأله

إذا نظرنا بشكل عام إلى الإنسان الكامل عند الجيلي، والحكيم المتأله عند السهروردي؛ نلاحظ أن فكرة السهروردي عن (الحكيم المتأله) سايرت مذهبه العام في الإشراق، إذ أن مرتبة الحكيم المتأله عنده؛ هي مرتبة الإشراق التام، حيث يبرز إلى عالم النور، ويصير معلقاً بالأنوار القاهرة[1] . أما عند الجيلي – وابن عربي– فإن نظرية الإنسان الكامل، تقوم على فكرة **الوحدة** كما سنراها في الباب التالي؛ ولذلك كان الإنسان الكامل عند الجيلي: *جامع لأحكام الوجود، الحقية والخلقية معاً*[2] .

لكن الجيلي وشهاب الدين السهروردي، كانا يصوران فكرتيهما عن آخر **المقامات** التي يمكن أن يبلغها المتجرد. وفي **صياغة** الفكرتين، نجد اتفاقاً على النحو الآتي :

* اتفق كلٌّ من الجيلي والسهروردي على نفي القول بالحلول والاتحاد عن هذين المرتبتين، فالسهروردي يؤكد أن الاتحاد باطل، فهو يعني أن نفسين سوف يصبحان نفساً واحدةً، وهما غير متكافئتين[3] . ولذلك فالشيخ الإشراقي يرى أن الاتحاد محال، وأن توهم الحلول –على حد تعبيره– نقص[4] . أما الجيلي فقد نفى الاتحاد والحلول؛ على أساس أن

– نهاية تذكرنا بنهاية الحلاج !

(١) السهروردي : حكمة الإشراق، ص ٣٤٢.

(٢) الجيلي : شرح الفتوحات (مخطوط) ورقة ٧ ب ، ٩أ.

(٣) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ، ص ٣٣٦.

(٤) السهروردي : حكمة الإشراق، ص ٥٠١.

هناك **لطيفة إلهية** تحل محل العبد الفانى فى هذا المقام الأخير، وهى التى يشار إليها (مجازاً) على أنها العبد، ولكن على الحقيقة، فلا شئ للعبد وليس هناك غير تلك اللطيفة الإلهية.. فلا اتحاد ولا اثنينية .

* كانت غاية السهروردى من تصوفه، هى الوصول بالنفس إلى مرتبة النورية التامة، فتتلقى الإشراق عن **الأنوار الكاملة** ثم تشرق هى على ما تحتها[1] .. وذلك هو معنى **الوساطة** عند السهروردى، وكذلك كان الإنسان الكامل عند الجيلى **واسطة** بين الله والعالم، بمعنى أنه الحقيقة التى خُلقت من رقائقها كل حقائق الوجود من ناحية، كما أنه -من ناحية أخرى- المجلى التام للألوهية .. وهى المرتبة التى تجمع بين الحق والخلق.

* حملت فكرة السهروردى عن الحكيم المتأله، وفكرة الجيلى عن الإنسان الكامل طابعاً عالمياً. فكل من الفكرتين تنتظم سلسلة من **الكاملين** بقطع النظر عن انتمائهم لرسالات سماوية أو غير سماوية.

وقد مرَّ علينا مثال لذلك فى شخصية **أفلاطون** الذى عدَّه السهروردى حكيم عصره المتأله، ونظر إليه الجيلى على أنه : قطب الزمان وواحد الأوان.. مما يتضمن القول بأن أفلاطون كان -وفقاً لفكرة الجيلى- إنساناً كاملاً وحكيماً متألِّها لعصره.

* على حين يقرر السهروردى **رياسة** الحكيم المتأله، سواء كانت ظاهرة، أو باطنة. يقرر الجيلى بكل وضوح أن الإنسان الكامل : *رئيس هذا العالم* . كما يكاد الجيلى يكرر عبارة السهروردى: *ما خلا العالم قط من الحكمة. ومن شخص قائم بها*.. حين يقول بأن الإنسان الكامل: ما خلا العالم منه[2] .

---

(١) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص ٣٤٢.

(٢) الجيلى: الكهف والرقيم، ورقة ١٨ أ.

*وأخيراً.. فقد اتفق الجيلى والسهروردى على أن تلك الدرجة الأخيرة، لا تصلها النفس إلا بعد احتياز طريق طويل، هو عند السهروردى مراتب من **الإشراق** النورانى، وعند الجيلى هو مراتب من **تجليات** الحق تعالى.

وهكذا .. فقد كان الدكتور أبو ريان مُحقاً حينما لاحظ أن هناك علاقة **وثيقة** بين موقفى السهروردى والجيلى(١) . وإن كان ، رحمه الله، لم يوضِّح طبيعة هذه العلاقة الوثيقة.

ابن سبعين

يعتبر ابن سبعين (أبو محمد عبد الحق بن سبعين(٢) الأندلسى، ولد بمرسية سنة ٦١٤هجرية، وتوفى بمكة المكرمة سنة ٦٦٩ هجرية) أحد كبار صوفية الإسلام، الذين عبرت كتاباتهم عن فكر الحقبة التى عاشوا فيها. حصَّل ابن سبعين الكثير والمتنوع من المعارف، فعرف فنون الفكر الإسلامى واليونانى، كما عرف المذاهب والديانات غير الإسلامية، وحذق علمَ الحروف والطب وغير ذلك من المعارف.

وكانت شهرة ابن سبعين قد قامت على واحدٍ من أطراف مؤلفاته، هو **المسائل الصقلية** الذى أجاب فيه على الأسئلة الأربعة التى وجهها الامبراطور

---

(١) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية، ص ١٠٧.

(٢) نعتقد أن (ابن سبعين) هو الذى لقب نفسه بهذا اللقب، إمعاناً فى التفرد والغرابة اللتين تميز بهما. ولايذكر ابن سبعين هذا اللقب صريحاً فى أغلب الأحيان، بل يدور حوله -كعادته- فيقول فى إحدى رسائله : قامت شهرة الواضع من ضرب سبعة فى عشرة .. (ابن سبعين : كتاب الإحاطة، نشره د. بدوى - صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد ١٩٥٨- المجلد السادس ص ٢٤) ويقول فى رسالة أخرى: قال ذلك عبد الله وهو عبد الحق بن مراتب توبة رسول الله ﷺ فى اليوم. (الرسالة النورية، نشرة د. بدوى - صحيفة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد ١٩٥٦- المجلد الرابع ص ٤٠) ..إلى آخر مثل هذه الإيماءات إلى العدد سبعين.

فردريك الثانى، إمبراطور صقلية، حول موضوعات الفكر الفلسفى اليونانى القديم، وخاصة عند أرسطو .. ولكن المسائل الصقلية لاتعبر عن المذهب الذى الذى اعتنقه ابن سبعين كما عبرت عنه رسائله الصغرى وكتابه المعروف: **بُد العارف**[1] .

ويعتنق ابن سبعين مذهباً فى الوحدة، تلخصه عبارته الشهيرة: ***الله فقط*** وإدراك تلك الوحدة عند ابن سبعين هو موضوع التحقيق .

---

(١) يرى أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى كتابه القيم ابن سبعين وفلسفته الصوفية أن معنى البُد هو المعبود .. وينتهى الدكتور التفتازانى من مناقشة تلك القضية، واستعراض آراء كل من ابن شاكر الكتبى وأمرى Amery ومهرن Mehren وأوتوبرتزل Pertzel إلى أن كلمة بُد = المعبود ! وفى مقدمة التحقيق التى قام به د. جورج كتورة لكتاب (بد العارف) يقول المحقق: إن معنى البُد هو الله، أو صدر المؤمن أو نفسه (ص ٨، مقدمة التحقيق).. ولكننا نرى مع ذلك، أن لاستعمال ابن سبعين لكلمة بُد مغزى غير ذلك الذى ذهب إليه الدكتور التفتازانى ومحقق الكتاب .. ! فقد شغف ابن سبعين بالاطلاع على الديانات والمذاهب القديمة، ومن بينها المذاهب الهندية .

ويحدثنا البيرونى فى (تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ٣١) عن مذهب أصحاب البُد، وهم فرقة هندية ، عليها مسحة صوفية عرفانية، وكلمة البد عندهم تعنى البرق الذى أخرجه (براهم) من باطن الأرض. كما يخبرنا الشهرستانى فى (الملل والنحل ص ٥٩٦) أن هناك جماعة من البراهمة يسمون أصحاب البُددة ومعنى البد عندهم: شخص فى هذا العالم، لا يولد، ولاينكح، ولا يطعم، ولايشرب ، ولايموت. وأول بُد ظهر فى العالم اسمه (شاكمين) وتفسيره : السيد الشريف .. ودون مرتبة البُد، مرتبة (البُوديسعية) ومعناه الإنسان الطالب سبيل الحق. وزعم أصحاب البُد - كما يقول الشهرستانى ص ٥٩٧- إن البددة أتوهم على عدد (الهياكل) من نهر الكنك وأعطوهم العلوم .

وعلى ذلك، فالأرجح أن يكون رمز البُد عند ابن سبعين، مأخوذاً بمعناه الحرفى من تلك المذاهب القديمة التى يظهر شغف ابن سبعين بها؛ وأن يكون لهذا الرمز عند ابن سبعين دلالة عرفانية فى المقام الأول (وإن كان ذلك يحتاج إلى مزيد من البحث) .

(أ) التحقيق والمحقق

علم التحقيق عند ابن سبعين هو نوع المعرفة الذوقية الخاصة، أسمى من كل علم ومعرفة؛ وهو يرى أن هذا العلم: *لم يُسمع به فى عصر، ولا قيل إنه ظهر فى دهر*.. يريد ابن سبعين أن يقول إنه أول من نبه إليه ! والمتحقق بهذا العلم، يكون قد حوى كل الكمالات الوجودية والعرفانية[1] ؛ ويدعوه ابن سبعين بالمحقق وبالمقرب. ولايصل هذا المقرب إلى إدراك تلك الوحدة، إلا بعد سلوك طريق شاق، يسميه ابن سبعين: ***السفر***.

وخلال **السفر** يتوقف ابن سبعين لينتقد أصحاب الاتجاهات الأخرى، ويخطىء موقفهم، فيرى أن الفقيه: *صالح الأصل فاسد الفرع، صادق الجنس كاذب النوع* .. والأشعرى: *فاسد الأصل قبيح الفرع* والفيلسوف: *كثير السلاح قليل النطاح طويل العلة قصير المدة والنجدة*[2] .. وأما الصوفى، فإن حسناته سيئات المقرب.

ويستعيذ ابن سبعين من : *توقف أرسطو وتشتيت مسائله الإلهية. ومن شكوك المشائين. وحيرة أبى نصر* (= الفارابى) *وتمويه ابن سينا فى بعض الأمور*[3] . *واضطراب الغزالى وضعفه، وتردد ابن الصائغ . وتنويع ابن رشد، وتلويحات السهروردى . وتشويش ابن خطيب الرى* (= فخر الدين الرازى) *وتخليط الأقدمين. ورموز جعفر* (= الصادق) *المحتملة . ومن شطحات بعض*

---

(١) د. التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية (دار الكتاب اللبنانى - بيروت) ص ٢٥١.

(٢) ابن سبعين : بد العارف، وعقيدة المحقق المقرب الكاشف، وطريق السالك المتبتل العاكف (تحقيق وتقديم د. جورج كتورة - دار الأندلس / دار الكندى - بيروت) ص ٩٦.

(٣) يرى ابن سبعين أن ابن سينا: مموه ومسفسط وزاعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية، وهو فى العين الحمئة (ابن سبعين : بد العارف، ص ١٤٤) وقد انتقد شهاب الدين السهروردى ابن سينا هو الآخر ، وقال بأنه: لو كان إشراقياً، لعرف طريق الإشراقية الحق !! (أصول الفلسفة الإشراقية ص ١١٦) .

رجال الرسالة (= القُشيرية) ومن تصريف ابن مسرة فى الحروف . ومن تهذيب بعض الأسماء على مذهب ابن قسيٌ صاحب : خلع النعلين[1] .

وهكذا انتقد ابن سبعين مواقف جميع السابقين عليه، ولم يرض بغير **التحقيق** له مذهباً.. إلا أنه رغم ذلك، ينصح السالك – أو المسافر– فى أول الطريق بأن: *يستعين بالفقيه فى العمل، وبالأشعرى فى حبه للشريعة، وبالفيلسوف فى الصنائع العلمية، وبالصوفى فى الحال الصادق .. ولكن على السالك أن يسترشد بالمحقق بالجملة*[1] . فمن هو **المحقق** كما يراه ابن سبعين؟

المحقق هو الذى أسقط الكثرة من الوجود. فالحق عند ابن سبعين هو **الوحدة المطلقة** وعلمها هو العلم الإلهى الذى لايفرق فيه بين الطالب ومطلوبه! فالطالب يطلب الخير المحض، والخير المحض هو الله، والله هو الكل .. **الله فقط** .. وعلى هذا النحو لايقيم ابن سبعين تفرقة فى (علم التحقيق) بين الذات العارفة وموضوع المعرفة[2] .

ومن ناحية أخرى، يرى ابن سبعين أن الله لايُظفر به إلا بالنبى، ولا يُعرف النبى إلا بالوارث .. الذى هو المحقق. وبذلك يكون المحقق **واسطة** بين الله والعالم[3] . ووساطة المحقق على النحو الذى يصوره ابن سبعين، يمكن أن نميز فيها جانبين:

أولاً : جانب معرفى Epistemology من حيث أن معرفة الله، الذى هو **الكل** لا تتأتى إلا عن طريق المحقق.

ثانياً : جانب وجودى **Ontology** حيث يرى ابن سبعين أن الله يعطى خيره

---

(١) ابن سبعين : الرسالة الفقيرية ص ٢٣٦ .. عن ابن سبعين وفلسفة الصوفية ص ٢٦٦ .

(١) د. التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٢٥٥.

(٢) سوف نعود لمناقشة موضوع الوحدة المطلقة عند ابن سبعين فى الباب التالى إن شاء الله.

(٣) د. التفتازانى : ابن سبعين، ص ٢٦٩.

للوجود الممكن كله، والنبى هو الواسطة التى توصل خير الله وإحسانه. فالوارث أو المحقق، هو الفياض الذى يفيض عنه خير الله، على الوجود الممكن كله .. يقول ابن سبعين: *الوارث هو الفياض على العالم بالجملة، فالعالم يقبل من الوارث فى كل زمان*(١) .

وبالجملة ، فالمحقق عند ابن سبعين هو عين كل وجود، وهو مالك كل كون، والحاوى لكل الكمالات. وهو أيضاً: المدبر العالم بالذات ! ويقول ابن سبعين فى **رسالة العهد** وهى إحدى رسائله السلوكية، للمريد: *ولا تخالط إلا من قامت به الأوصاف المذكورة* (يعنى أوصاف المحقق) *وإلا الأمثل فالأمثل*.

ويفرق ابن سبعين بين **الأمثل فالأمثل** انطلاقاً من فكرته فى الوحدة – التى سنعود إليها فى الباب التالى– فيقول بأن الله (النظام المطلق) محيط بالكل، والمحيط الثانى بداخله هو محمد، ﷺ والذى يحيط بدوره بالمحقق (الذى هو وارث النبى) وكذلك وارث المحقق محيط رابع .. وهكذا.

ولكن تلك **الإحاطة** لاينبغى أن يفهم منها الاتصال الجسمانى واجتماع جوهر مع جوهر، وإنما هى اتصال مفارق للمادة، ونسب للروحانية المفارقة. وكذلك لاتعنى التفرقة بين النسب والرتب الوجودية وجود كثرة بأى وجه. إذ أن الوحدة المطلقة، من خواص التحقيق وعقيدة المحقق عند ابن سبعين.

(ب) بين الإنسان الكامل والمحقق

اقترب الجيلى وابن سبعين كثيراً فى مذهبيهما؛ وكان الدكتور التفتازانى قد لاحظ فى بحثه عن ابن سبعين تشابه فكرة ابن سبعين الخاصة باندراج العوالم كلها، حسية أو معنوية –برغم كونها جملة متجانسة– فى حقيقة المحقق، مع فكرة الجيلى عن مقابلة الإنسان الكامل لجميع حقائق الوجود، العلوية

---

(١) شرح رسالة العهد لابن سبعين ، مؤلف مجهول (نشره د. بدوى، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد ، المجلد الخامس ١٩٥٧، عدد ١–٢) ص ٩٥.

والسفلية[1] .. ولكن الأمر يتعدى تلك الملاحظة إلى كثيرٍ من وجوه الاتفاق بين كلا الرجلين.

لقد اتفق كل من الجيلي وابن سبعين في مسألة التحقيق، وفي أنه علمٌ خاص، فيؤكد ابن سبعين: *إنه علم لم يُسمع به في عصر،ولا قيل إنه ظهر في دهر*[2] .. ويقول في كتابه (بد العارف) إن التحقيق هو: *العلم الذي لم يثبت في الزمان القديم، ولانبه عنه*[3] .. وذلك يقترب كثيراً من قول الجيلي عن (الإنسان الكامل) إنه : *كتاب لم يجد الزمان بمثله، ولم يتحدث عما فيه أحد من قبل* وأنه سينبه فيه على أسرار : *لم يضعها واضع علم في كتاب*[4] .

كذلك ، فقد أوغل ابن سبعين في الإلغاز والرمز، على النحو الذي نجده أيضاً عند عبد الكريم الجيلي. وقد علل ابن سبعين سلوكه طريق الإشارة والرمز، بأن العلم الذي يتحدث عنه (التحقيق) ينبغي أن : *يُضن به، ويُكتم عن الصديق وتكنه الصدور، ولايباح به للشقيق*[5] .. وعلى هذا النحو جاءت كتابات ابن سبعين، في معظم الأحيان[6]، في قالب موغل في التعمية والاستغلاق، كما شهد بذلك كثيرٌ من معاصريه واللاحقين عليه[7] .

---

(١) د. التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٢٧٦ وما بعدها.

(٢) ابن سبعين : بد العارف، ص ٢٩، ٣٠.

(٣) ابن سبعين: بد العارف، ص ٣٠.

(٤) الجيلي: الإنسان الكامل ، ١/٥.

(٥) ابن سبعين : بد العارف، ص ٣١.

(٦) يميل ابن سبعين إلى الوضوح أحياناً، لكي يستعرض رأياً توطئة لنقده، أو ليجيب سائل على بعض المسائل – كما في جوابه على أسئلة صاحب صقلية- ولكن ابن سبعين يلجأ إلى دروب الرمز الملتوية عند عرض آرائه هو وخاصة رأيه في التحقيق والمحقق.

(٧) من أمثلة ذلك، تلك الشكوى المريرة من أسلوب ابن سبعين والتى كتبها الصوفي الشاذلي الأندلسي ابن عباد الرندى (ولد ٧٢٣ هجرية وتوفى ٧٩٢ هجرية) فى الرسائل الكبرى، حيث يصرح بأنه حاول فهم كتب ابن سبعين فلم يقدر وتعذب فى ذلك وحرق مزاجه !! –

وفيما يتعلق بتلك المرتبة العليا، التى هى مرتبة الوارث أو المقرب أو المحقق عند ابن سبعين ، ومرتبة الإنسان الكامل عند الجيلى[1]. فقد اتفق الرجلان على أن الوصول إليها يكون بضرب من الارتقاء الروحى، فكان ما أسماه ابن سبعين **السفر** مقابلاً للترقى فى **التجليات** عند الجيلى؛ وإن كان ابن سبعين لم يتحدث عن السفر ومقاماته، على النحو الذى نجده عند الجيلى، الذى استفاض فى تفصيل مراتب التجليات الإلهية على العبد المتجرد حتى يصل إلى التحقيق، ويتحقّق بمرتبة الإنسان الكامل.

وخلال ارتقاء ابن سبعين الصاعد إلى درجة المحقق، تلبث حيناً لينتقد آراء أصحاب المذاهب والاتجاهات الأخرى - بما فى ذلك الصوفية- ويخطىء موقفهم، ناصحاً المسافر بألا يسترشد بغير المحقق. وقد ذهب الجيلى عند حديثه عن العبد الصفاتى أنه : *يخطىء جميع آراء أهل الملل والنحل، حتى المسلمين والمؤمنين والمحسنين والعارفين ، ولا يصوب إلا رأى المحققين الكمل لا غير*[2] .. وإن كان ابن سبعين قد خطّأ مَن خطأهم فى حملة شعناء ذات شكل فلسفى؛ فى حين خطأ الجيلى أصحاب الديانات والاتجاهات الأخرى خلال نظرة ذوقية فى المقام الأول، ترى أن (سعى العالمين ضلال) وذلك بعد أن يكون قد ارتقى فى التجليات، وتجاوز المشهد السابق الذى عاين فيه صواب آراء جميع أصحاب الأديان والمواقف والاتجاهات المختلفة !

- كما نجد عالماً جليل القدر كالشيخ تقى الدين بن دقيق العيد، قاضى القضاة بمصر (ولد ٦٢٥ وتوفى ٧٠٢ هجرية) يقول أنه جلس مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر، وابن سبعين يسرد كلاماً: تُعقل مفرداته ولا تُعقل مركباته (ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٩١ وما بعدها).

(١) يستخدم الجيلى أحياناً تعبيرات مثل المقرب ، ووارث النبوة ليشير إلى مرتبة الإنسان الكامل (انظر : الإنسان الكامل ٢/٩٧ وما بعدها) .

(٢) الجيلى : الإنسان الكامل ١/ ٤١.

أما فيما يتعلق بتصوير ابن سبعين للمحقق، فهو يكاد يطابق كلام الجيلى عن الإنسان الكامل؛ فالمحقق هو المدبر للعالم وهو الفياض على العالم بالجملة .. وهو الذى يقبل منه العالم فى كل زمان ومكان، وكل شىء موجود ومعلوم يوجد عنده حاضراً بالقوة والفعل[1] . وعند الجيلى: الإنسان الكامل هو القائم بتدبير الكون وهو الذى يدور عليه فلك الوجود من أوله إلى آخره؛ وهو الذى يعطى كل رتبة من مراتب الموجودات حقها، وكل الأشياء عنده بالفعل لا بالقوة[2] .

والمحقق عند ابن سبعين: وارث النبوة.. ويلتحق بالنبى ﷺ الكاملون الأمثل فالأمثل أو القريب فالأقرب إلى درجة المحقق[3] . وذلك يطابق ما يذهب إليه الجيلى من أن مطلق لفظ الإنسان الكامل، إنما هو لمحمد ﷺ وكل الأنبياء والأولياء الكمل يلتحقون به لحقوق الكامل بالأكمل، وينتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل. يقول الجيلى : *فالناس فى هذا المقام مختلفون، فكامل وأكمل، وفاضل وأفضل*[4] .

وأخيراً، فإن النقطة المهمة الحاسمة التى يقررها كل من الجيلى وابن سبعين؛ هى أن المحقق والإنسان الكامل لايخرج عن نطاق الشريعة ، بل يظل

---

(١) شرح رسالة العهد، ص ٩٥.

(٢) الجيلى : الإنسان الكامل ١/ ٤٩.

(٣) من الغريب أن نجد ابن تيمية يتهم ابن سبعين بأنه يطلب مرتبة النبوة، وبأنه يطمع أن يصير نبياً، بل وينسب له القول : لقد رددت ابن آمنة حيث قال لا نبى بعدى !! ولكن ابن تيمية هنا - كعادته- كثير التجنى، ذلك أن نسبة العبارة لابن سبعين مشكوك فيها والأرجح أنها دُسَّت عليه. وقد صرح ابن سبعين فى بد العارف بأن رتبة النبوة ممنوعة ولا طمع فيها بوجه من الوجوه (د. التفتازانى: ابن سبعين وحكيم الإشراق، الكتاب التذكارى لشيخ الإشراق ، ص ٢٠٦) وكذلك فقد قرر الجيلى أن النبوة ، انسد بابها بمحمد ﷺ (الإنسان الكامل جـ٢ / ص ٨٤).

(٤) الجيلى : الإنسان الكامل ٢/ ٤٨.

قائماً بتكاليف الدين الحنيف. يقول ابن سبعين : *من استقام فى بدايته، ووافق الشرع .. ومال بجملته إلى الشريعة، وبأمله إلى الحقيقة.. كان من عباد الله الصالحين؛ خليق به أن يُقال له مريد، بل ولى ، بل مدرك ، بل وارث، بل خليفة*[1] . ويقول عبد الكريم الجيلى، فى مواضع عديدة : *إن الإنسان الكامل يظل قائماً بالشرع، وأنه يقف بالكلام على حد الشريعة فلا يخرج منه بلسان القدرة على سياج الحكمة، وهو يؤدى حق العبودية بظاهره، كما أدى حق الربوبية بباطنه*[2] .

---

(١) ابن سبعين : مجموعة رسائل ابن سبعين بالخزانة التيمورية، ص ٢٠٣ عن (ابن سبعين وفلسفته الصوفية) ص ٢٨٧.

(٢) الجيلى : شرح مشكلات الفتوحات ، مخطوط ، ص ٢٣ .. والمقصود بحق الربوبية هنا، تحقق الإنسان الكامل بالحقائق الإلهية وتمثلها فى حاله وعمله ، فيكون مظهراً لتلك الحقائق الإلهية؛ إذ اقتضى الحق تعالى ألا تظهر صفاته وأفعاله، إلا فى الإنسان الكامل.

الفَصـلُ الثَالِث

أُصُولُ ومَصَادِرُ نَظَرِيَّـةِ الإِنْسَانِ الكَامِلِ

آراء المستشرقين

يهتـم المستشـرقون بإحالـة الكثـير مـن الأفكـار والنظريـات الصوفيـة، إلى أصول ومصادر غير إسلامية. فعلى حين يهتم تيارٌ مـن الاستشـراق الأسـبانى - وعلى رأسه آسـين بلاثيـوس Palacios - بمحاولـة رد التصـوف الإسـلامى إلى أصول قديمة، وبالذات مسيحية، تحت مقولة الاستمرارية فـى الأفكـار ونظريـة التأثير والتأثر؛ تيارات استشراقية أخـرى بإحالتـه إلى أصـول أقـدم عهـداً، أعنـى هندية . أما مَن تخصص مِن المستشرقين فى دراسة التراث الفارسـى، مـن أمثـال شيدر ونيكلسون، فإنهم أبوا إلا أن تكون الأصول فارسية !

ودون الدخـول فـى نقـاش صـاخب عـن التعصـب والحقـد مـن جـانـب المستشرقين، والأصالة والابتكار من جانب الإسلام؛ كما يفعل الكثـيرون اليـوم .. نعرض فيما يلى لوجهة النظر الخاصة، التى ترجع بنظرية الإنسان الكـامل إلى الفكر الإيرانى القديم، توطئةً للنظر فى مدى موضوعية تلك النظـرة، ومـن ثَـمَّ، موضوعية أصحابها .

(أ) الأصل الفارسى

يقول نيكلسون فى العرض السريع الذى قام به لموضوع **الإنسان الكـامل** بدائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam: إن الإنسان الكامل، هو الإنسان الأول **الكيومرث** المذكور فى المذاهب الفارسية القديمـة[1] .

---

(١) الكيومرث: هو أول الخليقة فـى الديانـة الفارسـية القديمـة، وتتمثـل هـذه الديانـة فـى مذهـب زرادشت، والمذاهب الأخرى التـى قـامت حولـه، ويتلخص المذهب الزرادشـتى فـى أن هنـاك مظهرين لحقيقة كلية هى الألوهية، وهذان المظهران هما مجموعة الأرواح الطيبة إورمزدا ومجموعة الأرواح الخبيثة اهريمان .

ثم أفرد نيكلسون فصلاً فى كتابه Studies in Islamic Mysticism عرض فيه لهذا الرأى مرة أخرى. وفى بحث آخر للمستشرق الألمانى هانز هينرش شيدر، بعنوان (نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعرى) عولج الموضوع نفسه من وجهة النظر السابقة[1].

- ويعرض لنا أبو الريحان البيرونى قصة الخلق كما تراها تلك المذاهب، وكيف حدث الشر اهريمان من فكرة الله وإعجابه بالعالم، فاحتار الله، وعرق جبينه، فمسح ذلك العرق ورمى به، فصار منه كيومرث .. وهم يسمون الإنسان الأول كيومرث ولقبه كرشاه، أى ملك الجبل - كر بالفهلوية تعنى الجبل- لأنه كان فى الجبال (الآثار الباقية عن القرون الخالية- ليبزج- الجزء الأول ص ١٤، ١٥) وكان لأهريمان ابن ، تعرض لكيومرث، فقتله الأخير: فتظلم أهريمان إلى الله من كيومرث ، فقتله الله، وتقطر من صلب كيومرث حينئذٍ قطرتين، نبت منهما ميش وميشانة (= آدم وحواء) فولد لهما ستة .. إلخ .

وفى معرض الحديث عن مذاهب المجوس ، يذكر الشهرستانى آراء هذه المذاهب فيما يتعلق ببدء الخلق. فيقول: إن أصحاب المقدم الأول كيومرث زعموا أنه حدث محاربة بين عسكر النور وعسكر الظلمة، فتوسط الملائكة فصالحوهما، على أن يكون العالم السفلى خالصاً لأهريمان سبعة آلاف سنة، ثم يسلمه بعد ذلك إلى النور، والذين كانوا قبل الصلح أبادهم وأهلكهم. ثم بدأ برجل يقال له كيومرث وحيوان يقال له ثور فقتلهما، فنبت من مسقط ذلك الرجل .. رحل يسمى ميشة، وامرأة تسمى ميشانة، وهما أبو البشر. ونبت من مسقط الثور، الأنعام وسائر الحيوانات (الشهرستانى: الملل والنحل ، تقديم د. عبد اللطيف العبد – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧، ص ٢٥٠) وترى مذاهب فارسية أخرى، أن كيومرث لم يكن هو الإنسان الأول، وإنما هو كافو بن يافث بن نوح والذى: كان سيداً ومعمراً، نزل جبل ونباند وتملك به حتى عظم أمره، وتجبر، وسمى نفسه آدم (البيرونى: الآثار الباقية عن القرون الخالية، ليبزج، الجزء الأول ص ٩٩ وما بعدها) وتقول طائفة من الزرادشتية: إن أول الأنبياء الملوك هو كيومرث الذى أقام باصطخر وكان أول ملك فى الأرض، ثم تلاه أوشنهك بن فراوك الذى نزل أرض الهند، ثم طمهورث الذى ظهرت الصابئة فى أول مُلكه؛ حتى انتهى الملك إلى كشتاسب بن لهراسب وظهر فى زمانه زرادشت الحكيم (الملل والنحل، ص ٢٥٣).

(١) ر.أ. نيكلسون : مادة الإنسان الكامل بدائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية، المجلد الخامس ص ٦٩ .

فى هذا البحث الأخير، يمهد هانز شيدر لرأيه، بالحديث عن نزعة التلفيق Synkretismus الإسلامية، وبالإشارة إلى عملية التحليل التى قام بها الإسلام للسُّنَّة الإيرانية القديمة. وهو يهتم كثيراً بالتنبيه إلى الأفكار الإسلامية التى انفرطت – على حد قوله– من عقد الفكر اليونانى[١] .

ويخرج شيدر من ذلك كله، ليقول بأن فكرة الإنسان الكامل، كانت من خلق تلك الحضارة التلفيقية وأنها تعود فى ختام المطاف، إلى صورة الإنسان الأول Gayomard والكيومرث فى التفكير الثنوى الإيرانى القديم .

ثم يعرض هانز شيدر لوجوه الشبه بين الآراء الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول، وبين نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين. مركِّزاً على أن النصوص الفارسية المانوية تصرِّح بمساواة الإنسان الأول، بمجموع النفوس الجزئية، وهى نفس المسألة التى ظهرت عند المسلمين فى شكل المقابلة بين الإنسان والوجود (العالم الصغير = العالم الكبير) كما يوجه شيدر النظر إلى أن اللفظ الاصطلاحى الإنسان الكامل ورد لأول مرة فى الخطبة النعاسنية وهى نص إيرانى قديم، ثم ظهر بعد ذلك فى الإسلام فى شكل معدل. هذا وإن كان شيدر يعترف بأن مسألة الانتقال التاريخى لم تتضح بعد[٢] .

ثم يلجأ شيدر لنظرية بلاثيوس، ليقول إن الفكرة تطورت تحت تأثير التراث اليونانى، واتخذت شكلاً فلسفياً .. ثم كان مطلوباً من التفكير الإسلامى أن ينشىء من مجموع هذه الأفكار ، مذهباً تنظيمياً من التراث الروحى الهللينى الشرقى كله، انضافت إليه فكرة الله وفكرة الوحى اللتان أتى بهما محمد، من خلال مذاهب اتجهت إلى النزعة الأنسكلوبيدية فى محاولة للظفر بمجموع

(١) هـ.شيدر : نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعرى (ترجمة بدوى، ضمن كتاب : الإنسان الكامل فى الإسلام) ص١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥.

المعارف الخاصة بالطبيعة والإنسان والله، وحقيقة الألوهية وصلتها بالعالم، ومكانة الإنسان .. إلخ ! ثم يقول شيدر :

ويستمر هذا التطور، حتى يبلغ المفكر التنظيمي المذهبي الكبير المكمل للغنوص الإسلامي / محي الدين بن عربي، الذى أتم التفكير الخاص بالإنسان الأول، والذى كان فى أصله إيرانياً غنوصياً، ثم عُدِّل عن طريق ميتافيزيقا العقل والكلمة - النوس واللوجوس- وربط بينه وبين نظرية الولى والنبى (١) .

ويذهب شيدر إلى أن ابن عربى : *خطا خطوةً حاسمةً، حينما فك فكرة الإنسان الكامل من القيد العينى بالنبى، وبذلك وضعها فى نظرة عامة خلال عرض ديالكتيكى متفتح لمذهب عقلى فى تفسير العالم، يعرض نفسه على أنه نتيجة عيان صوفى، لكنه فى الواقع نتيجة لعمل عملى يركب التصورات ببرود! فعلى حين تمسك الحلاج بفكرة (علو الله) تمسكاً دقيقاً، مع يقين بأن هذا العلو يمكن أن يزول للحظات، إذا نزل الله فى وعى العاشق الموله، وذلك ما أفصح عنه الحلاج بطريقة مباشرة دون تهاويل نظرية، نجد ابن عربى يجعل هذا اليقين موضوعاً لعملية منطقية شكلية رخيصة، تكون فيها (الطبيعة الألوهية والطبيعة الإنسانية) مظهرين متماثلين لمذهب فى الواحدية، ووجهين لحقيقة واقعة مطلقة- واحدة بعينها- وذلك وفقاً للمنهج الصوفى المتأخر لحل المتقابلات. ليس من خلال تجربة حية، بل (تركيب عقلى) يكاد المعنى الدينى يزول منه تماماً، وذلك ما اتضح فى النفحة القوية السائدة فى كتاب لمؤلف متأخر عنه بمقدار ٢٠٠ سنة تقريباً، هو كتاب (الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل) لعبد الكريم الجيلى، المتوفى حوالى ١٤١٠ = ٨١٢ هجرية* (٢) .

---

(١) شيدر : نظرية الإنسان الكامل .. ص ٤٢.

(٢) انتهينا من مناقشة تاريخ وفاة الجيلى (الباب الأول، الفصل الأول) إلى أنها كانت سنة ٨٢٦ هجرية !

(ب) تعقيب ونقد

عرضنا فيما سبق، لوجهة النظر القائلة بـالأصل الإيرانـى لنظرية الإنسـان الكامل، وهى لاشك قد أتت بعد أناةٍ وبحثٍ جاد، إلا أنها لاتخلو مـن تعسُّف. وسوف نتناول فيما يلى هذه النظرة بالنقد، لمعرفة مدى موضوعيتهـا، ولإظهـار بعض نقاط الضعف فيها:

أولاً :

فيما يتعلـق بملاحظـة شيدر الخاصـة بأن اللفـظ الاصطلاحـى **الإنسـان الكامل** قد ورد لأول مرة فى **الخطبة النعاسـنية** وأن هـذا اللفـظ سيكون على درجة خطيرة من الأهمية فى العصـور التاليـة .. إلخ . نقـول: إنهـا ملاحظـة لا قيمة لها هنا! ذلك أن اللفظ الاصطلاحى، أى لفظٍ اصطلاحى؛ لابد وأن يكـون له جانبـان: جـانب منطوقـى، وجـانب دلالـة رمزيـة .. وهـذا الجـانب الخـاص بالدلالة، هو الذى يحدِّد الهوية الحقيقية لذلك اللفظ.

لهذا ، فقد يتكرر لدى ثقافتين مختلفتين نفس اللفظ، لكنه عندئـذٍ لا يعنـى نفس الأشياء فى كل ثقافة منهما على حدة؛ فالبناء Structure الثقـافى الأول، الذى ارتبط اللفظ الاصطلاحى فيـه بتصـورات لاتُحصـى ، يكـون قـد تصدَّع تماماً. وعندما نقع على نفس الصيغة المنطوقية للمصطلح فى ثقافة أخرى، فلابـد أن نعى أننا أمام عالم آخر مـن العلاقـات والـدلالات التـى تكـوِّن مجـالاً معرفياً آخر، يمكن التعرف على الهوية الحقيقية للفظ من خلاله .. ومن خلاله فقط .

وعلـى ذلـك، فـاللفظ الواحـد -علـى الحقيقـة- لايمكـن أن يتكـرر لـدى ثقافتين. ولفظ **الإنسان الكـامل** الـذى ورد فـى الخطبـة النعاسـنية، يرتبـط دون أدنى شك بعالم من التصورات، يختلف تماماً عن عالم التصورات الذى اشتق منه لفظ (الإنسان الكامل) كما رأيناه فى الفصلين الأول والثـانى مـن هـذا البـاب. ومن الزعم -غير المبرهن عليه- أن نقول مع شيدر إن اللفظ ظهر مرات أخـرى

فى عصور مختلفة. فالذى تكرر على الحقيقة هو (الصياغة اللفظية) أما الهوية، أو (الدلالة الحقيقية) للمصطلح ، فلا يمكن أن تتكرر .. وذلك ما أوضحته الأبحاث المعاصرة للاتجاه البنائى Structuralisme خاصة عند ميشيل فوكوه Michel Foucault فى دراسته للبنائية الثقافية(1) .

ومما سبق نقول إن اللفظ الاصطلاحى، لايتكرر ظهوره، لا لشيء، إلا لأن العناصر التى تفاعلت فى مجموعها فكونت المجال المعرفى لمجموع ثقافة حقبة ما.. لاتتكرر.

ومن ناحية أخرى ، فسوف نرى بعد قليل أن لفظ **الولى الكامل** ظهر بالمعنى الذى نتعرف عليه فى التصوف الإسلامى، لأول مرة، عند الصوفى المسلم أبى يزيد **البسطامى** وليس عند ابن عربى كما يذهب نيكلسون. وعلى الرغم من أن قرب البسطامى من ابن عربى، أكثر من اقتراب الأخير لتلك الخطبة النعاسنية، فإن معنى **الكامل** سنجده يختلف عند كليهما؛ فما بال الأمر بالنسبة لتلك الخطبة !

ثانياً :

تعتمد آراء شيدر وأمثاله من المستشرقين فى جوهرها، على فكرة مسبقة أثبتها شيدر فى مستهل بحثه حين قال بأنه يجب أن نضع **نصب أعيننا** فكرة الاتصال التاريخى، ووجود **ارتباط وثيق** بين الأفكار الإيرانية والإسلامية: *فإذا*

---

(1) فيما يتعلق بالبنائية الثقافية عند ميشيل فوكوه، يمكن الرجوع إلى : د. زكريا إبراهيم: مشكلة البنية (مجموعة مشكلات فلسفية ، الكتاب الثامن ، مكتبة مصر) د. عبد الوهاب جعفر: البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه (دار المعارف) .. وكانت هذه الدراسة الأخيرة، هى الموضوع الذى تقدم به لنيل درجة الدكتوراه من قسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية، بعنوان: الاتجاهات البنائية المعاصرة بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه (أكتوبر ١٩٧٨، مكتبة كلية الآداب – الإسكندرية، رقم ٢٤٥٩).

استطاع الباحث في تاريخ الأفكار أن يفعل هذا، لكانت الغاية من بحثه قد تحققت[1] .

ولا ندرى كيف يمكن لباحث موضوعى أن يضع (نصب عينيه) أفكاراً مسبقة، وإلى أى مدى يمكن أن يؤثر ذلك على نزاهة بحثه. وأياً ما كان الأمر، فقد ارتكن شيدر إلى أن الروايات الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول، تكمن فيها القسمات التى ستصبح حية فى ديانات الخلاص الغنوصية -وهو يعتبر ابن عربى ممثل الغنوص الإسلامى - ولذلك، فقد ركّز شيدر على أن (الإنسان الأول) فى تلك الروايات الإيرانية: كائن ذو طبيعة إلهية، يمثل مجموع النفوس، لكنه يظل مع ذلك متميزاً عن الألوهية العليا، فهو الحياة الفانية .. إلخ.

ونحن نرى مع هانز شيدر أن تلك الأفكار **تتشابه** مع بعض الأفكار التى تشكّلت منها فى النهاية نظرية الإنسان الكامل .. ولكن :

إن وجود تشابه بين الأفكار الواردة فى الروايات الإيرانية والأفكار الواردة كتابات الصوفية المسلمين، ليس باعثاً مقنعاً لذلك الجهد الهائل الذى بذله شيدر لإثبات الاتصال التاريخى، ولا يعنى إطلاقاً أن هناك استمرارية بين تلك الأفكار القديمة وبين مثيلتها فى التصوف الإسلامى؛ فكون **الإنسان الأول** مساوياً لمجموع النفوس، وحاوياً فى باطنه على صور المعادن، ليس بالضرورة أصلاً للقول بمساواة **الإنسان الكامل** لحقائق الوجود (العالم الصغير = العالم الكبير) لأننا نصادف أفكاراً شبيهة بتلك -كما ذكرنا من قبل- عند أصحاب اتجاهات أخرى.. ولعل ظهور الفكرة للمرة الأولى، كان فى **بابل** لارتباطها بالتنجيم.

كذلك ، فكون الإنسان الأول (ذا طبيعة إلهية) وهو معنى نجده أيضاً فى كلام الصوفية المسلمين، لايعنى إطلاقاً أن الفكرة قد أتت من فارس إلى العالم

---

(١) شيدر : المصدر السابق، هامش ص ١٠.

الإسلامى فى القرن السادس . ذلك أن تلك الفكرة نصادفها أيضاً عند الهنود؛ فقد جاء فى الرامايانا أنه : ما دمتم تبحثون عن الله، فابحثوا عنه فى الإنسان! وقد حدث أن وضع أحد الكهنة، مكان صورة الإله فى معبدٍ هندى : مرآة .. وعلى حين تحدثت الزرادشتية ، والمذاهب الأخرى التى قامت حولها ، عن قتل الإله للكيومرث، ونشوء الموجودات عن أجزاء جثتة؛ توجد الأسطورة الفيدية عن بروصا الذى تصحى به الآلهة، لإيجاد العالم.

وننتهى من ذلك كله، إلى القول بأن وجود تشابه بين فكرتين، صدرتا عن ثقافتين مختلفتين، لا يعنى أن الثانية قد تأثرت بالأولى؛ لأن ذلك يقتضى فى النهاية، البحث عن **الأصل** الذى انحدرت منه كلا الفكرتين ، مادامت المسألة ليست أكثر من استمرارية وتعديل فى الأفكار.

وعلى الحقيقة، فإن **الفكرة** لاتنشأ منفردة، بل فى ارتباط بآلاف الأفكار الأخرى ، والتى تكوِّن **علاقة** فيما بينها .. علاقة قد تبدو، وقد تختفى.. لكنها فى النهاية تكون **وحدة عضوية** لذلك المجال المعرفى الذى يحيط بكل إنتاج بشرى، والذى يحتم أن يكون التفكير فى أحد مكوناته، مستدعياً للتفكير فى الآخر.. وهذا يعنى رفض كل اختزال، أو تفسير مبسَّط لأحد العناصر المكونة له ، وهى التى تؤثر بعضها فى بعض ؛ بدعوى أن لهذا العنصر **أولوية** على سائر العناصر الأخرى ، إذ لابد من اعتبار سائر العناصر والأفكار الأخرى، وحدةً كاملة متكاملة[1] .

وعلى ذلك، فليس من النزاهة العلمية، استخلاصُ فكرة معينة، وَعَدُّهَا عنصراً مستمراً فى التاريخ الإنسانى، لمجرد أن تشابهاً قد لوحظ بين تلك الفكرة هنا، وبين مثيلتها هناك. وقد لاحظ المؤرخون المسلمون من قبل، وجود تشابه

---

(١) بمنهج قريب من هذا، قام الباحث المغربى/ عبد المجيد الصغير، بدراسة -أشار إليها الدكتور سامى النشار - تحت عنوان : الدرقاوية فى شمال المغرب، وغروب الفكر الصوفى (مقدمة الطبعة- الثامنة- من كتاب د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، الجزء الثالث).

بين الأفكار الإسلامية والمذاهب القديمة؛ لاحظ ذلك البيروني في تحقيق ما للهند من مقولة وقال بوجود تشابه بين أفكار المذاهب الهندية وبين آراء المتصوفة.. كذلك رأى الشهرستاني بعض وجوه الشبه بين ما تذهب إليه طائفة من البراهمة، وبين الخِضْر الذي يثبته أهل الإسلام[1] .

و لم نجد واحداً من هؤلاء المؤرخين، يتتبع استمرار تلك الأفكار وانتقالها -كما فعل شيدر- تحت تأثير نظرة خاصة، وضعها من البداية نصب عينيه .. فتلك النظرة، خليقة بأن ترى في ذهن عالم الفيزياء النووية المعاصر، آثاراً من أفكار دعاة النزعة الذرية التقليدية، من أمثال لوقيبوس وديمقريطس.

ثالثاً :

عندما يتحدث هانز شيدر عن كيفية الانتقال الفكري، الذي يؤمن به، يقول في عبارات ترجيحية : *لكن مسألة الانتقال التاريخي لم توضَّح بعد، ولا سبيل هنا للتحدث عن تأثير كتابي مباشر... لهذا (كان علينا) أن (نفترض) وجود سنة موروثة، كانت نقطة ابتدائها ومسقط رأسها (من المحتمل جداً) أن يُبحث عنها في التربة الأرامية (ولابد أن يكون) استمرار تأثيرها من بعد في الإسلام، إنما قام في جوهره على رواية شفهية من أفواه من آمنوا بالإسلام من يهود ونصارى مبتدعين*[2] .

هذا الترجيح، والاحتمال، والإمكان، والظن.. يتعلق بالانتقال الشفوي. أما الانتقال عن طريق التأثيرات الكتابية فإن شيدر يتتبع ذلك في فترة تزيد على عشرة قرون، فيبدأ من الجاتا الزرادشتية، وينتقل منها إلى النصوص المانوية، والهرمسية، ماراً بكتاب أثولوجيا ثم إلى مؤلفات للرازي (الطبيب) ومنه إلى (رسائل) إخوان الصفا، ثم إلى ناصر خسرو: *ونظراً لأن فكرة (الإنسان*

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٥٩٧.

(٢) شيدر : فكرة الإنسان الكامل، ص ٣٥.

الكامل) هي حجر الزاوية والمعنى الباطن الجوهري في مذهبه، فإنها قد أصبحت الفكرة الموجهة للتصوف المتأخر ذي النزعة الغنوصية[1] .

ذلك هو الشكل الذي اتخذته الفكرة -على ما يزعم شيدر- في مسارها.. وكأنما هناك قدرٌ، شاء أن يأتي بها من غياهب التدين الإيراني القديم، ليلقي بها، في شكل معدل، داخل **عقل** محي الدين بن عربي.. وبين البداية والنهاية مسار، يصفه شيدر بأنه (صعب) ونرى فيه أنه : مضلّل ! فقد أدت محاولة شيدر، المحافظة على (وحدة استمراره) إلى التعسُّف ، كي يتسق بحثه مع بديهيته القائلة: *إن كل نظرة، لاتستطيع أن تجعل الاستمرار في الفكرة، نصب عينيها ؛ هي نظرة تقضي على نفسها بالعقم*[2] .

وهكذا، تكررت عند شيدر عبارات مثل: الانعدام المطلق لكل رواية كتابية كافية (ص٣٢) .. من الأمور المميزة لهذا المسار من الأفكار الصعب الإدراك تاريخياً (ص٣٥) ولا يمكن في الوقت الحاضر إدراك كيفية تكوين مذهب **ماني** بيقين .. ولانعرف شيئاً عن فرقة **ابن ديصان** ونشاطها التبشيري، ولانعرف فتيلاً عن الفرق **الغنوصية** .. لكن لابد من التسليم (ص٣٨) فإننا لانعرف مطلقاً، شيئاً عن تطور الديانة في أيام دولة **الأرزكيين** ومع ذلك فإن **الأحوط والأصح منهجياً** أن نقول **باحتمال** وجود ارتباط بين ماني وبين .. (ص ٣٩) .

ونكتفي بهذه الأمثلة، من الحشد الهائل من العبارات، والتي تظهر (معاناة) شيدر لإثبات وجهة نظره، معقبين على ذلك كله، بعبارة لماسينيون في بحث له، كتبه بتاريخ ١٩٤٧، أي بعد أكثر من عشرين عاماً من تاريخ البحث الأول، الذي دوَّنه شيدر سنة ١٩٢٤. يقول ماسينيون ماترجمته :

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩.

وفكرة الإنسان الكامل قد بدت فى تاريخ مذاهب الإنسانية من عهد موغل فى القدم . وكتب المتون فى الدين المقارن– وقد جعلت نقطة ابتدائها من أساس سكونية آرية– إنما ترى فيه خصوصاً، الإنسان الأول والكيومرث عند المزدكية، وآدم قدمون فى كتب القبالة Kappala اليهودية، والإنسان القديم عند المانوية المستعربة .. لكن هذه القسمات وأمثالها : من شأنها التضليل(١) .

الإطار الإسلامى للنظرية

يسعى التصوف ، على اختلاف ضروبه ، من خلال مناهج ورياضات عديدة، للوصول بالصوفى إلى درجة الكمال الإنسانى Integration of man(٢) . ذلك لأن **الكمال** هو غاية التصوف بمعناه الواسع؛ ولكن كل نمط من أنماط التصوف، يعالج فكرة الكمال معالجة خاصة . فعلى حين يرى التصوف الهندى ذلك، فى الوصول لحال **النرفانا** يرى التصوف المسيحى كمال الصوفى فى **الاتحاد بالمسيح** .

أما نظرية **الإنسان الكامل** فقد كانت المعالجة الإسلامية لتلك الفكرة. فالإسلام، وإن لم يبتدع التصوف ، إلا أن للصوفية المسلمين تناولهم الخاص لقضاياه.

هذا التناول الإسلامى، اعتملت فيه دون شك، عوامل كثيرة. ومن هنا نقول بأن نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ، ينبغى أن تدرس، هى ومكوّناتها المختلفة، داخل إطار إسلامى؛ أو بالأحرى: داخل أطر إسلامية. ذلك أن القول بأن هذه النظرية **الإسلامية** ترجع فى أصولها ومصادرها إلى ما

---

(١) لوى ماسينيون : الإنسان الكامل فى الإسلام وأصالته النشورية (ترجمة د. بدوى، ضمن كتاب: الإنسان الكامل فى الإسلام) ص ١١٥.

(٢) S.H.Nasr: Living Sufism (London 1975) P.31.

قبل الإسلام، أدى إلى التضليل الذى رأينا صورة منه فى القسم الأول من هذا الفصل.

وكان ماسينيون قد حاول إيجاد أصل عربى للنظرية، فى صورة القحطانى ذى العصا منصور اليمن إلا أننا نرى أن البذور الحقيقية للنظرية، كانت إسلامية وليست عربية ذلك لأن نواتها الأولى، إنما جاءت فى سور (القرآن الكريم) وآياته[1] ، إلى جانب بعض الأحاديث الشريفة، والمواقف التى ذكرت فى السيرة النبوية، والكرامات التى نُسبت للخلفاء الراشدين.

ولما كنا نرى أن التصوف الإسلامى إنما تدفق من ينابيع الزهد الأولى، فى القرنين الأول والثانى الهجريين[2] ؛ فسوف نبحث هنا عن الأفكار التى سبحت فى مجال تلك الحقبة، أعنى الأفكار الخاصة بتصور الكمال الصوفى Integration mysical، والتى يمكن اعتبارها البذور الحقيقية التى أنبتت نظرية الإنسان الكامل فى حقبة تالية .

(أ) البذور الأولى

فى مناخ إسلامى خالص، نشأت الأفكار التى تعتبر الأساس الذى قام

---

(١) من أمثلة ذلك ، ما جاء فى الآيات التى تحدثت عن (خلق) آدم، واستخلافه فى الأرض، ومكانته بالنسبة للملائكة (سورة البقرة، الآيات ٢٩ إلى ٣٧) ثم الآيات الخاصة بالعبد الصالح، الذى يحمل العلم والرحمة الإلهية (سورة الكهف، الآيات ٥٩ إلى ٨١) .. وقد شغلت تلك الآيات، ومثيلاتها ، المسلمين قروناً طويلة، حتى أننا نجد صوفياً متأخراً كأبى العباس المرسى، يتحدث عن العبد الصالح -الذى سماه المسلمون بالخضر- قائلاً بأنه يكره من الفقهاء خصلتين، منهما قولهم بموت الخضر عليه السلام (د. جلال شرف : أعلام التصوف فى الإسلام، دار الجامعات ١٩٧٦، ص ٥٣) .. وهكذا نرى أن تلك القضية، كانت حتى ذلك الوقت المتأخر، موضوعاً يقف عنده الصوفية، ويختلفون مع الفقهاء حوله.

(٢) استفاض الدكتور سامى النشار فى مناقشة تلك القضية والرد على الآراء الاستشراقية، فى الجزء الثالث من كتابه (نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام) .

عليه هيكل النظرية الصوفية فى الإنسان الكامل. ونقول فى **مناخ إسلامى** مع التسليم بالعوامل الكثيرة التى تفاعلت فى مجموعها، فأنتجت ثقافة تلك الحقبة التى نحن بصددها الآن، والتى امتدت حتى السنوات الأولى من القرن الثالث الهجرى، وهى المرحلة التى عرفت **الزهد** فى شكل مدارس البكاء والجوع والتقشف والخوف، بالكوفة والبصرة والشام والثغور.

فى الكوفة، خلال القرن الأول الهجرى، عاش رجل عاصر النبى وصحابته، هو **أويس بن عامر القرنى** الذى اعتبره الكلاباذى : *من أوائل من نطقوا بعلوم الصوفية بعد الصحابة*[1] . وقيل إن بداية لبس **الخرقة** كان على يديه.. إذْ كان يلتقط الرقاع من المزابل، فيغسلها فى الفرات، ثم يخيطها فيلبسها[2] .. بل يعتبر الشيعة أويساً القرنى من أوائل **حملة السر**[3] .. فمن هو أويس القرنى ؟

جاء فى روايات كثيرة ، متواترة ، أن خير التابعين، رجل يقال له: أويس (روى ذلك الحكم وابن سعد ومسلم) فلما سُئل النبى ﷺ عن أويس قال عليه الصلاة والسلام : *إنه رجل من اليمن* **أشهل ذو صهوبة** *يدخل الجنة بشفاعته أكثر من ربيعة ومضرا* ثم طلب النبى من عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، إن لقيا أويساً، أن يطلبا منه أن يستغفر لهما.

وقَدِمَ الرجل إلى مكة فى خلافة عمر، وكان برُّه بأمه قد منعه من زيارتها قبل ذلك . فسأله عمر أن يستغفر له، فقال : *ما أخص باستغفارى نفسى، ولا أحد من ولد آدم، ولكنه فى البر والبحر، للمؤمنين والمؤمنات* .. وقد توفى الرجل فى دمشق، وقيل: إنه وُجد آنذاك فى ثيابه، أكفاناً لم تكن معه من

---

(١) الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف (مكتبة الكليات الأزهرية – الطبعة الثانية) ص٣٧.

(٢) د. الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٤٢٧.

(٣) معصوم الشيرازى: طرائق الحقائق (بالفارسية) ١٣٥/٢ عن الصلة ص ٢٢٤.

قبل[1] .. وإن كانت **الشيعة** تقول إن أويساً قُتل ، وهو يحارب مع على بن أبى طالب . وقد ذكر ابن سعد فى (الطبقات) أن رجلاً ترك جيش معاوية إلى جيش على، حين علم أن أويساً فيه[2] .

ونرى فى شخصية أويس، سواء عند الصوفية أو الشيعة الأوائل ، ظلالاً من شخصية **العبد الصالح** فى القرآن الكريم؛ وهو أيضاً : *الصفى الخفى، الأشعث الأغبر، سيد العباد الذى لو أقسم على الله لأبرَّهُ* .. بل تُنسب لأويس القرنى **الغوثية والقطبية** فى ذلك الوقت المبكر . وأياً ما كان من صحة تلك الروايات والأحاديث ، فإن ما يهمنا هنا، هو أن صورة أويس قد صيغت على منوال صورة العبد الصالح القرآنية، ونُسبت إليه صفات تلك الشخصية.. مما دفع الدكتور النشار للقول بأن فى قصة أويس مصدراً إسلامياً لفكرة (قطب الغوث) عند الصوفية[3] .

وفى البصرة ؛ كان أبو الصهباء **صلة بن أشيم** العدوى .. رجلاً من كبار التابعين لقى عدداً من الصحابة، وأسند الحديث عن ابن عباس . وقد أُعتبر **صلة بن أشيم** عند معاصريه، رجل الشفاعة والدعاء – مثلما كان الأمر بالنسبة لأويس – وبلغت من أهمية الرجل فى عصره ، أن نُسب حديث للرسول ﷺ، يقول فيه : *يكون فى أمتى رجل يقال له صلة، يدخل بشفاعته كذا وكذا*[4] .

ومثلما وجدنا هنا، فى البصرة، فكرة الشفاعة فى شخص **صلة** نجد أيضاً فكرة الغوثية عند **حبيب** العجمى ، أو الفارسى ، الذى صحب الحسن

---

(١) على القارى : المعدن العدنى فى فضل أويس القرنى (مخطوط الإسكندرية رقم ٩٦٦٤/ تصوف) ورقة ٩ب .

(٢) د. كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٢٥٥.

(٣) د. سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى ٢٥٣/٣.

(٤) د. سامى النشار : المصدر السابق، ص ١١٨.

البصرى، وكان من أكثر الناس بكاءً . وحُكى عن حبيب، استجابةُ الدعوة والإنفاقُ على الفقراء. ويذكر عنه أبو نعيم فى **الحلية** شفاء المرضى من البرص، وأنه دعا ذات مرة على شرطىٍّ بقطع يده، فقُطعت بعد أيام[1] .

واعتُبر حبيب العجمى آنذاك **غوث البصرة** فهو الأشعث الأغبر، ذو الأطمار، الذى لو أقسم على الله لأبرَّه .. بل يمضى حبيب فى مقامات التمكين، فيخترق فى الكثير من الروايات، حجب المكان والزمان ؛ ليصبح **صاحب الخطوة** وهى الخاصية التى ستكون سمة أقطاب الصوفية[2] .

وفى الشام، فى ذلك الوقت المبكر أيضاً؛ عاش **أبو سليمان الدارانى** المتوفى سنة ٢٠٥ هجرية. وكان للدارنى مدرسته فى الزهد، وآراؤه فى الخوف والرجاء والجوع ؛ وقد وضعه أبو عبد الرحمن السلمى، ضمن رجال الطبقة الأولى[3] .

ويهمنا من أمر الدارانى هنا، أنه أول من بدأ الحديث عن مقامات الصوفية : الزهد ، الورع، الرضا .. وكان يقول بأنها ثلاث مقامات لاحدَّ لها. وعلى الرغم من أن مصطلح **المقام** لم يكن قد استقر بعد عند الدارانى- فهو يسميه أحياناً بالدرج[4] - وعلى الرغم من أنه لم يصغ تلك المقامات صياغة منهجية؛ إلا أنه كان إرهاصةً لذلك كله. ولايفوتنا هنا أن ننوه إلى أن نظرية الإنسان الكامل، هى معالجة لآخر **المقامات** التى يمكن أن يبلغها الصوفى.

فإذا انتقلنا إلى الموصل، إبَّان تلك الفترة، وجدنا فكرة **الأبدال** وظهور الخضر لهم، مزدهرة آنذاك هناك. وقد اتضحت صورة **البدل**، فى شخصية: فتح

---

(١) أبو نعيم الأصفهانى : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (القاهرة ، بدون تاريخ) ٥٤/٦.

(٢) د. سامى النشار : نشأة الفكر ٣/ ١٥٧.

(٣) السلمى : طبقات الصوفية (بعناية أحمد الشرباصى – كتاب الشعب) ص٢٠.

(٤) د . سامى النشار : نشأة الفكر ٣/ ٣١٢.

بن وشاح الأزدى ، المتوفى سنة ١٦٥ هجرية.

ونجد فى الموصل أيضاً، فكرة **الأقطاب السبعة والقطب الكبير** الذى هو: *صاحب العلم الربانى*[(١)] . وجدير بالذكر هنا، أن عملية الترتيب التصاعدى لمراتب الأولياء ، وكراماتهم – التى حشدها الأزدى فى كتابه: تاريخ الموصل– توضِّح أن فكرة الأبدال والقطب، كانت متمكِّنة فى نفوس المسلمين فى ذلك الوقت، كما أن عملية الترتيب التصاعدى تلك ، ستكون فى حقبة تالية، الأساس النظرى للوصول لدرجة القطب .. أو الإنسان الكامل.

وفى أنطاكية ، أحد الثغور الإسلامية، تظهر شخصيات صوفية مهمة فى سياقنا هذا، من أمثال ابن عاصم **الأنطاكى** وعبد الله بن **خبيق** الذين توسَّعوا فى الكلام عن الصدق والألفة .. إلخ[(٢)] . ولكن فكرة خطيرة، تظهر فى أنطاكية على يد **سلم بن ميمون الخواص** هى فكرة **المعراج** الذى يرتقى بالنفس إلى النبى، ثم إلى جبريل، ثم إلى الله[(٣)] .

وتلك الفكرة الخطيرة **المعراج الروحى** سوف يذهب بها صوفية المسلمين المذاهب .. ولا يفوتنا، أن الرحلة التى قطعها الجيلى بالعبد الإلهى، خلال تجليات الحق، للوصول لمرتبة الإنسان الكامل؛ تلك الرحلة سماها الجيلى : المعراج[(٤)] .

ثم نجد فكرة أشد خطراً من السابقة ، تظهر فى ثغر **طرطوس** على يد أبى عبد الله **الساجى** تقول بأن قلب الإنسان، هو العرش الحقيقى للألوهية؛ وإن كان الرجل لم يستند فى فكرته إلى الحديث القدسى: ما وسعنى سماواتى ولا

---

(١) د. سامى النشار : نشأة الفكر ٣/ ٣٧٠.

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ، ص ٣٣، ٣٤.

(٣) د. سامى النشار : نشأة الفكر ٣/ ٣٧٤.

(٤) الجيلى : الإنسان الكامل ٢/٧.

أرضى .. إلخ ، فإن ذلك سوف يكون فى حقبة معرفية تالية .

وهكذا نرى كل هذه الأفكار الخاصة بالشفاعة والغوثية ومقامات الأولياء، وترتيب تلك المقامات .. وقد ظهرت هذا الظهور المبكر، فى داخل إطار من الثقافة، كانت بنيتها إسلامية خالصة. وعند تحليل عناصر البنية التى أنتجت تلك الأفكار؛ فنحن بصدد عالم من العناصر المتباينة، التى تفاعلت على نحو ما فأعطت تلك **الثقافة** . وهذه العناصر منها الوضع السياسى، وقضية خلافة الإمام علىّ – التى لم ينته الأخذ والرد فيها حتى يومنا هذا، وكانت فى كل حقبة تأخذ شكلاً جديداً – والأوضاع السياسية الأخرى، كالظلم الذى مارسه أمراء الأمويين، وقتالهم الخارجين عليهم .. إلخ. ثم الوضع الاقتصادى المتمثل فى اتساع الفتوحات ، وظهور حياة الترف والبذخ فى القصور، فى مقابل حياة الزهد والتقشف فى البادية[1] . إلى جانب عديد من العوامل الثقافية الناتجة عن إنفتاح المسلمين على العالم الواسع ، وانفتاحهم على عالمهم الداخلى الزاخر بالمتناقضات والرؤى .. مما كان له أثره فى تكوين ذلك **النسيج المعرفى** الذى كان فى مجمله نتاجٌ لانصهار العناصر السابقة كلها؛ والجانب **الصوفى** من هذا **النسيج** هو فى النهاية **المجال** الذى نتعرف فيه على أفكار الشفاعة والغوثية والبداية، وغير ذلك من الأفكار التى سبحت فى هذا المجال المعرفى؛ الذى كان

---

(١) وقد انعكست تلك المقابلة (الاقتصادية) بين أهل القصور – والأمصار عموماً– وبين أهل البادية، فى شكل مقابلة اجتماعية يزدرى فيها أهل الأمصار سكان البوادى، ويرون فيهم: سُرَّاق إبل.

وهذه الملاحظة الأخيرة ندين بها للمستشرق الألمانى يوليوس فلهوزن (انظر ص ٣٣ من كتابه تالى الذكر) .. ويمكن أيضاً النظر إلى الأحوال الاقتصادية والسياسية التى ذكرناها، فى كتابه (أحزاب المعارضة الدينية / السياسية فى صدر الإسلام، ترجمة بدوى بعنوان: الخوارج والشيعة– بيروت ١٩٧٦) على أنه يجب الحذر من آراءه الخاصة التى يبثها فلهوزن فى بحثه ! كمحاولته ربط صورة الحسين بن على ، بصورة المسيح بن مريم. وأيضاً ، نظرته الخاصة إلى مقتل الحسين فى كربلاء (الخوارج والشيعة ص ١٣٦، ١٣٧) .

الزهد أحد مظاهره، مثلما كان **الكلام** مظهراً آخر؛ إلى جانب الكثير من المظاهر الثقافية والإنسانية فى تلك الحقبة المعرفية .

وتنتهى تلك الحقبة؛ لتكون كل ثقافاتها، فى حقبةٍ تاليةٍ عليها، هى عنصر **الموروث** الذى يدخل فى عملية **انصهار** ليشكّل بناءاً ثقافياً جديداً، نتعرف فيه على **التصوف** بمعناه الاصطلاحى. ونتعرف فيه أيضاً ، وذلك ما يلزمنا هنا، على تصورات الصوفية المسلمين للكمال، ومحاولة إدراكه إبان هذه الحقبة التى بدأت مع بدايات القرن الثالث ، وكانت –بالنسبة لنظرية الإنسان الكامل– حقبة تكوين.

(ب) التكوين

تبدأ هذه الحقبة المعرفية، من النصف الأول من القرن الثالث، حتى أواسط القرن الرابع الهجرى. وعلى أبواب تلك الحقبة، يقف أبو اليزيد البسطامى، المتوفى ٢٦١ هجرية .. وقبل الحديث عن البسطامى كواحد من الصوفية المنتسبين لتلك المرحلة المعرفية التى نحن بصددها الآن، نورد عبارة للبسطامى، تتحدث، للمرة الأولى فى التصوف الإسلامى عن **الولى الكامل**.. يقول:

*حظوظ الأولياء فى أربعة أشياء : الأول، والآخر، والظاهر، والباطن. فمن فَنى منها، بعد ملابسته إياها، فهو **الكامل** وبيانه: من كان حظه من اسمه **الظاهر** لاحظ عجائب قدرته. ومن كان حظه فى اسمه **الباطن** شاهد ما يجرى فى السرائر. ومن كان حظه فى اسمه **الأول** كان شغله عن السوابق، ومن لاحظ ما فى **الآخر** صار مرتبطاً بالمستقبل*(1) .

وفى هذا النص،نرى أول تناول لفكرة (الكمال) فى التصوف الإسلامى، وبذلك تكون تلك الفكرة –ولابد لها أن تكون– مرتبطة فى ظهورها ، بظهور

---

(١) سبط ابن الجوزى : مرآة الزمان (مخطوط باريس رقم ١٥٠٥ – نشره د. بدوى ضمن كتاب: شطحات الصوفية ، بيروت) ص ٢١١.

التصوف فى الإسلام.

وكان أبو اليزيد البسطامى، من أوائل الصوفية الذيـن حـاولوا إدراك هـذا الكمال. فكيف كانت محاولة أبى يزيد ؟

يقول البسطامي : *عبدت الله أربعين سـنة، فنوديـت: إذا أردت أن تـأتى، فـائت إلىّ بمـا ليس فىّ ! قلـت: سـبحانك ، قـال : الفقـر ! فصـرت أجـالس الفقراء*.. وهنا، نرى بداية **الطريق** على النحو الذى وجدناه فى مـدارس الجـوع والزهد.. ثم يقول أبو يزيد : *رفعنى الحق إليه وقـال : يـا أبـا يزيـد، إن عبـادى يحبـون أن يـروك . قلـت : زيّنـى بوحدانيتـك، وألبسـنى أنـانيتك، وارفعنـى إلى أحديتك، حتى إذا رآنى خلقك، قالوا : رأيناك ! فتكون أنـت ذاك، ولا أكـون أنا هناك*[1] .

وهكذا تجلّت عنـد البسـطامى، أفكـار الزهـد والجـوع التـى ظهـرت فـى المرحلة الأولى، وقد أخذت هنا شـكلاً جديـداً. وعندمـا سُئل البسـطامى بـأى شىء وجدت المعرفة؟ قال : ***ببطن جائع وبدن عار*** ![2] فالمعرفة فى تلك الحقبة، كانت قد أخـذت شـكلاً خاصـاً عنـد الصوفيـة، يختلـف عـن معرفـة المتكلمـين والفقهاء– وهو اختلافٌ لا نجده فى الحقبة السابقة – ومن هنا كان هذا الحـوار بين البسطامى وأحد الفقهاء المنكرين عليه حاله.. قـال الرجـل : إن هـذا الـذى تقوله ليس فى العلم، قال : أوبلغـك كـل العلـم ؟ قـال : لا ! قـال البسـطامى: ***هذا، فى النصف الذى لم يبلغك***.

كان (التصوف) فـى تلـك الحقبـة **أداة** معرفـة .. معرفـة ذوقيـة مصاحبـة للتجرد، وقد حاول البسطامى بهذه المعرفة، العـروج إلى مراتـب الكمـال، ففـى مرتبة يقول : **قدمى على عنق جميع الأولياء**.. وفى مرتبة أعلى يصيح: **سبحانى**

---

(١) د. بدوى : شطحات الصوفية ، ص ٢٨.

(٢) السلمى : طبقات الصوفية ، ص ٢٠.

.. أما وقد بلغ الغاية فإنه يصرخ : **بطشي به أشد من بطشه بي**[1].

ودون الدخول فى تفاصيل تلك الشطحات -التى حللها الدكتور بدوى فى كتابه: شطحات الصوفية[2] - نُشير إلى أن الشطح الصوفى عند البسطامى، كان نتيجة لعنصر **التوتر** الذى نجده عند رجال التصوف فى تلك الحقبة. وقبل أن نترك البسطامى إلى صوفى آخر، كانت محاولته أشد خطراً، نورد من عبارات البسطامى ما كان له انعكاسٌ وأثرٌ قوى فى تجربة هذه الشخصية الخطيرة؛ شخصية: الحلاج .. يقول البسطامى: *كمال العارف، احتراقه بربه*[3] .. ويقول فى عبارة أخرى: *كنتَ لى مرآة، فصرت أنا المرآة*.

* * *

فى أواخر القرن الثالث الهجرى، كان أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، المقتول ٣٠٩ هجرية، واحداً من الصوفية الذين وجدوا كمال الصوفى فى (احتراقه) بربه؛ وقد احترق الحلاج ، وحُرق بعد قتله ، فى قضية لاتزال تشغل الصوفية والدارسين إلى اليوم .

رأى الحلاج أن الإنسان هو صورة الله ومظهر تجليه ، فقال: *إن لم تعرفوه ، فاعرفوا آثاره، وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق، لأنى لا زلت أبداً بالحق حقاً*[4] .. بل ويرى الحلاج أن الله فى كل شىء، فكل ما يقع عليه البصر، فهو نقطة بين نقطتين، و **الخط** كله نقطة مجتمعة، ومن هذا قال : *ما رأيتُ شيئاً إلا ورأيت الله فيه*[5] .. ومن هذا المنطلق نادى الحلاج : *أنا الله.. ما فى الجبة غير*

---

(١) د. بدوى : شطحات الصوفية ، ص ٣٠.

(٢) وانظر أيضاً، بحثنا : شطحات الصوفية وتحولات الخطاب الصوفى .

(٣) السهجلى : النور من كلمات أبى طيفور (تحقيق د. بدوى ، ضمن كتاب : شطحات الصوفية) ص١٠٥.

(٤) الحلاج : الطواسين ، ص ٥١.

(٥) الحلاج : أخبار الحلاج (نشرة ماسينيون وكروس ، باريس ١٩٣٦) ص ١٦.

الله ؛ وغير ذلك من عباراته. ويقول الحلاج فى مناجاته يوم مقتله :

نَحْنُ بِشَوَاهِدِكَ نَلُوذُ

وَبِسَنَا عِزَّتِكَ نَسْتَضِيء

لِتُبْدِىَ لَنَا مَا شِئْتَ مِنْ شَأْنِكَ

وَأَنْتَ الَّذِى فِى السَّمَاءِ عَرْشُكَ

وَأَنْتَ الَّذِى فِى السَّمَاءِ إِلَهٌ ..

وَفِى الأَرْضِ إِلَه

تَجَلَّى كَمَا تَشَاءُ ..

مِثْلَ تَجَلِّيكَ فِى مَشِيئَتِكَ كَأَحْسَنِ صُورَةٍ

وَالصُّورَةُ ..

هِىَ الرُّوحُ النَّاطِقَةُ

الَّذِى أَفْرَدْتَهُ بِالعِلْمِ وَ البَيَانِ وَ القُدْرَةِ ..[1]

ومن هنا نرى ظهور الأفكار الصوفية (بقوة) عند الحلاّج : فتى بيضاء، وقد ظهرت بنفس الشكل عند معاصره الشبلى؛ إذ كان الحلاج يعتقد بأن إدراك الكمال إنما يكون بالتخلص **النهائى** من البدن، كى تظهر الروح الإلهية فى الإنسان.

وإذا كان الحلاج قد بدأ فى استخدام مصطلحات فلسفية خاصة (كالنقطة والخط والجوهر والأعراض) إلى جانب عناصر أخرى **شيعية** كانت موجودة فى عصره، دفعته للكلام عن **قيام الحجة** والدخول فى ميادين

---

(١) المرجع السابق، ص ١١.

السياسة. إلا أنه بالنسبة لنظرية الإنسان الكامل، لم يكن قد انتظم (تظرياً) بعد؛ فالحلاج صاحب تجربة صوفية، امتلكته فيها الأحوال، وتصرَّفت فيه ، بل أوْدت بحياته؛ لكنه لم يكن أبداً صاحب نظرة فلسفية. وعلى ذلك، فقد كان موقف الحلاج معايشة الفعالية للفكرة أكثر منه تنظيراً لها، وذلك الموقف الانفعالى الشديد من الحلاج، لامه عليه بعد ذلك الشيخ الأكبر فى تجلياته الإلهية[1] .

وفى تلك الحقبة التى عاش فيها فتى بيضاء الحلاج كان أبو بكر الكتانى واحداً من أعلام التصوف فى بغداد. وعلى حين نسبت الغوثية فى الحقبة السابقة إلى أويس القرنى وحبيب العجمى، و لم يجرؤ أحد من الصوفية على تسمية نفسه بالغوث، كان الكتانى : أول من أعطى لنفسه هذا اللقب[2] .

وعند أبى بكر الكتانى، نجد الأفكار الخاصة بالأبدال والنقباء والأقطاب، وقد انتظمت فى سلسلة واحدة، فيتحدث الكتانى عن عددهم وترتيبهم، وأيضاً عن مسكنهم (مسكن النقباء المغرب، والنجباء مصر، والأبدال الشام، والأخيار سياحون فى الأرض، ومسكن القطب مكة) ويسكن هو أخريات حياته بمكة، ويلقب فيها بسراج الحرم، إلى أن يتوفى بها - على ما يذكر السلمى- سنة ٣٢٢ هجرية[3] .

وفى العالم الإسلامى، إبان تلك الفترة، عاش رجلٌ حصَّل من ثقافة عصره قدراً كبيراً .. هو محمد بن على بن الحسين الترمذى، الملقب بالحكيم؛ المتوفى سنة ٣٢٠ هجرية، على حسب ما يذكر بروكلمان، الذى عدد له ما يقرب من أربعين مؤلفاً فى شتى مجالات الفنون والمعارف الإسلامية[4] .. وكانت المعرفة

---

(١) انظر ، التجليات الإلهية لابن عربى (تحقيق الدكتور عثمان يحى، ضمن الكتاب التذكارى لمحى الدين بن عربى) التجلى الخامس .

(٢) د. جلال شرف : أعلام التصوف فى الإسلام (دار الجامعات المصرية) ص ١٦٤.

(٣) السلمى : طبقات الصوفية ، ص ٩١.

(٤) كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربى (الترجمة العربية - دار المعارف بمصر) جـ ٤/ ٦٩.

هى شغل الحكيم الأول، والهيكل العام لمذهبه، فقد رأى أن *لباس المعرفة قد علا كل شىء، فإذا عرض العبد على الله فى هذا اللباس، فهذا عبد قد تزيّن بحق الله*[1] . ومن خلال تلك (المعرفة) يعطينا الحكيم الترمذى نظرية فى **الولاية** هى حجر الزاوية فى فكره الصوفى، ويخصص أشهر كتبه **ختم الأولياء** لتلك النظرية التى بلغ بها قمة مذهبه، والتى تدور حول صلة الإنسان بالقوة الإلهية فى الكون؛ أو بعبارة أخرى : حول الإنسان المقدس أو الولى[2] .

وقد حاول الترمذى صياغة فكرة **الولى الكامل** كما حاول وضع تصورٍ كاملٍ للولاية والأولياء ؛ فعن طريق **الصدق** الذى هو آخر درجات المعرفة، يصل الحكيم الترمذى بالإنسان إلى **النور** الإلهى، فيمر فى أطوار الكمال ودرجات المعرفة، فيستكمل الله له ذلك درجة بعد درجة، حتى يصل إلى كمال **المعرفة** فيكون مثلاً أعلى[3] .

وفى تلك الدرجة الأخيرة، يصير هذا الولى الكامل **صَفِىّ الألوهية** ويتحرّر آنذاك من قيود الإنسانية ، فلا سلطان للكون والبشرية والآدمية عليه، بل سلطانه هو على الكون وعلى الطبيعة البشرية، كما أن قيام ذلك كله، يكون متوقفاً عليه. وقد ذكر الترمذى أن هناك أربعين رجلاً (من بيت محمد) تقوم بهم الأرض وتمطر السماء[4] ، ويقول بأن لهؤلاء الأولياء (ختماً) كما أن للأنبياء ختماً[5] .

---

(١) الحكيم الترمذى : المسائل المكنونة (تحقيق الدكتور محمد الجيوشى – دار التراث العربى) ص٢٩.

(٢) د. عبد المحسن الحسينى : المعرفة عند الحكيم الترمذى (دار الكتاب العربى) ص ٢٩٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٠٢.

(٤) الحكيم الترمذى : آداب المريدين وبيان الكسب (تحقيق الدكتور عبد الفتاح بركة – طبعة الأزهر) ص ٧٦.

(٥) يستخدم الجيلى أحياناً تعبير ختم الأولياء ليشير إلى مقام الإنسان الكامل.. (انظر: الإنسان الكامل ٢/٩٧).

وعلى الرغم من اقتراب الحكيم الترمذى من **نظرية الإنسان الكامل** إلا أنه لم يقدم لنا صورة كاملة للنظرية على النحو الذى نجده عند ابن عربى والجيلى. وذلك لأن معارف عصره لم تتضمن تلك **الأدوات** اللازمة لبناء نظرية كهذه، وكانت محاولات الصوفية المعاصرين له، لإدراك الكمال الصوفى، عبارة عن تجارب مَعِيشَةٍ تخلو مِن عنصر **النظر** الذى كان غير موجود فى تلك الحقبة؛ وكذلك ، لم تكن **اللغة** الصوفية قد تأهَّلت -بعد- لصياغة النظرية .

إلا أن كتابات **الحكيم** كانت بمثابة المرآة التى ظهرت من خلالها معارف تلك الحقبة، وكانت أيضاً (وثيقة معرفية) من عالم ثقافى كوَّنته عدة عناصر تفاعلت فأثمرت مجالاً معرفياً ذا خصائص معينة، انعكست فى كتابات الحكيم الترمذى، بنفس القدر الذى انعكست به فى قضية الحلاج.

وإذا كنا قد قدمنا صوراً أربع (فى شخصيات البسطامى والحلاج والكتانى والترمذى) كى نتعرَّف على تصوف تلك الحقبة ونظريته للكمال. فإن ذلك لايعنى تميز تلك الشخصيات الأربعة عن معاصريهم ! فعندما تقارن الآثار التى تركها صوفية هذه الحقبة، أو تلك العبارات الذوقية التى حشدها لهم السلمى والكلاباذى والقشيرى، نلاحظ أن ثمة تطابقاً وتناغماً بين كل تلك (الآثار) والعبارات على اختلاف مَنْ نسبت إليهم، وكأنهم جميعاً : شربوا من منبع واحد بعينه .. ولم يكن ذلك **المنبع** فى تصورنا ، غير ذلك **المجال المعرفى** للحقبة التى انتسبوا جميعاً إليها .

وفى حقبةٍ تالية؛ ستكون الفلسفة (اليونانية والمشرقية) قد استقرت، وسيكون التشيع قد أصبح مذهباً مستقلاً (فأمسى للشيعة فقههم الخاص) وسيكون علم الكلام قد استنفد أغراضه، واكتمل -على نحو ما يظهر فى **المواقف** للإيجى - وتكون حركة ترجمة التراث السابق على الإسلام قد بلغت غايتها (بما يعطى مهلة لهضم ذلك التراث) ويكون العالم الإسلامى قد بلغ أوج تمدده ناحية الشرق والغرب، وتغيرت أحواله السياسية والاقتصادية .. فتتفاعل

كل هذه العناصر – إلى جانب عناصر أخرى لاتحصى –فتنتج لنا تلك البنية Structure الثقافية الجديدة التى تميِّز الحقبة الممتدة من القرن السادس وحتى القرن التاسع الهجرى، عن غيرها من الأحقاب المعرفية السابقة واللاحقة.

وإذا كان التصوف فى الحقبة الثانية التى انتهينا منها منذ قليل **أداة معرفة** أو وسيلة معرفة تحمل طابع الذوق، فإن التصوف فى تلك الحقبة لم يعد أداة أو وسيلة معرفة فحسب، بل هو أيضاً **موضوع** معرفة ذو طابع خاص. وهنا، أصبح من الضرورى وجود تلك التفرقة بين **العلم** و **العمل** بالمعنى الصوفى، وذلك ما اتكأت عليه كل الآثار الصوفية فى تلك الحقبة بدءاً من **إحياء** الغزالى، وحتى مؤلفات صوفية القرن التاسع الهجرى .. ومنهم –بالطبع– عبد الكريم الجيلى.

وإلى هنا، نكون قد وصلنا إلى الحقبة التى أنتجت نظرية الإنسان الكامل، تلك النظرية الصوفية / الفلسفية .. إذ لم يعد التصوف **خلوة** فقط، بل هو أيضاً **فكر** ذو مذاق خاص وحكمة، لها طابع النضج والاكتمال .

(جـ) الاكتمال

كانت (نظرية الإنسان الكامل) هى إحدى ثمار تلك الحقبة المعرفية الممتدة من القرن السادس إلى التاسع الهجرى، مثلما كانت (نظرية الوحدة) ثمرة أخرى –سوف نخصص الباب التالى للحديث عنها– إلى جانب الكثير من الأفكار والنظريات الصوفية، التى سبحت فى ذلك المجال المعرفى ..

ولن نخوض الآن فى نصوص وتفصيلات نظرية الإنسان الكامل فى تلك الحقبة. ذلك أن الفصلين الثانى و الثالث من هذا الباب، كانا استعراضاً لجوانب تلك النظرية عند كل من الجيلى وابن عربى والسهروردى وابن سبعين، وقد رأينا أن جوهر الفكرة التى دار هؤلاء الصوفية حولها، كان واحداً فى كل الحالات؛ فالإنسان **الكامل** عند الجيلى وابن عربى، والحكيم **المتأله** عند

السهروردى، والمحقق أو **الوراث** عند ابن سبعين .. هى فى النهاية تسميات لموضوع واحد، هو أعلى درجات **الكمال** التى يمكن أن يبلغها الصوفى.

وقد رأينا كيف اتفق كل من هؤلاء الأربعة على أن صاحب هذا المقام الصوفى الأخير هو **قطب** يدور عليه الوجود، وهو أيضاً **واسطة** بين الله والعالم، وهو **مظهر** الألوهية، ومحل نظر الله إلى العالم .. كما اتفق هؤلاء الصوفية على كون تلك الدرجة من الكمال **هبة** إلهية.

وقد رأينا بين السهروردى وابن عربى وابن سبعين والجيلى، اتفاقاً على أن كل منهم **كامل عصره** وهى حالة شعورية جمعت بينهم، كما جمعتهم معالجة فكرة الكمال. هذا على الرغم من أن أحدهم وفد من فارس وفى جنباته مذهب فى الإشراق (السهروردى) والثانى جاء من الأندلس إلى الشام ليعبِّر عن فكر التصوف فى عصره فيصبح شيخاً أكبر (ابن عربى) والثالث جاء هو الآخر من مرسيه إلى مكة يحوى فى عقله الكثير من المعرفة الفلسفية وفى قلبه الكثير من الوجد (ابن سبعين) بينما الأخير (الجيلى) ساح فى أقطار العالم الإسلامى يستنشق الهواء المحمل بالتصوف الفلسفى الذى ترك عبقه بين ثنايا مؤلفاته وشعره.

ومن الملاحظ أن صوفية تلك الحقبة، قد عبَّروا عن **معرفتها** نثراً وشعراً. ولما كنا نرى أن نظرية الإنسان الكامل، بتسمياتها المختلفة ، لم تأت عند هؤلاء الصوفية الأربعة فحسب، وإنما كانت نظرية تسبح فى المجال المعرفى لتلك الحقبة كلها؛ فسوف نحاول الآن إظهار نظرية الإنسان الكامل كما تجلت عند صوفية آخرين، مع التركيز على تصويرها الشعرى فى اللغة العربية، بادئين بشعر الصوفى المصرى عمر بن الفارض، الملقب بسلطان العاشقين[1] :

---

(١) يمكن القول بأن ظاهرة **الألقاب الصوفية** كانت إحدى سمات تصوف تلك الفترة ، فهذا هو سلطان العاشقين. وهناك الشيخ الأكبر، والشيخ الإشراقى.. إلخ ؛ وكلها كما نرى ألقاب عظام تليق بروح التصوف فى حقبة الاكتمال .

* * *

من خلال قصيدة واحدة لابن الفارض، هى التائية الكبرى (نظم السلوك) يمكن لنا أن نقدم تصويراً لنظرية الإنسان الكامل، كما صاغها (شعراً) هذا الصوفى المصرى الشهير؛ فقد بدأ ابن الفارض أول الأمر بالحديث عن الذات الإلهية بالمعنى الذى وجدناه عند صوفية عصره، فيقول :

وَوَصْفُ كَمَالٍ فِيكَ أَحْسَنُ صُورَةٍ
وَأَقْوَمُها فِي الخَلْقِ مِنْهُ اسْتَمَدَّتِ
وَنَعْتُ جلالٍ مِنكَ يَعْذُبُ دُونَهُ
عَذَابِي وَتَحْلُو عِنْدَهُ لِيَ قَتْلَتِي
وَسِرُّ جَمَالٍ عَنْكَ كُلُّ مَلاَحَةٍ
بِهِ ظَهَرَتْ فِي العَالَمِينَ وَتَمَّتِ[1]

وبعد أن أثبت ابن الفارض للذات (الكمال والجلال والجمال) يصور لنا عروجه إلى حيث الذات، فيمر بالمقامات حتى يبلغ مرتبة الكمال ؛ يقول ابن الفارض :

وَغُيِّبْتُ عَنْ إفْرَادِ نَفْسِي بِحَيْثُ لا
يُزَاحِمُنِي إبداءُ وَصْفٍ بِحَضْرَتِي
وَأُشهِدْتُ غَيْبِي إذْ بَدَتْ فَوَجَدْتُنِي
هُنَالِكَ إيَّاهَا بِجَلْوَةِ خَلْوَتِي
فَلَمَّا جَلَوْتُ الغَيْنَ عَنِّي اجْتَلَيْتُنِي
مُفِيقاً وَفِيَّ العينُ بِالعَيْنِ قَرَّتِ
فلاَ وَصْفَ لِي وَالوَصْفُ رَسْمٌ كَذَا
الإسمُ وَسْمٌ فَإنْ تَكْنِي فَكَنِّ أوْ انْعَتِ

---

(١) ابن الفارض : الديوان (دار صادر - بيروت) التائية الكبرى، أبيات ٧٣، ٧٤، ٧٥.

وآخِـرُ مَـا بَعْـدَ الإِشَارَةِ حَيْثُ لاَ
تَرَقِّى ارْتِفَاعٍ وَضْعُ أَوَّلِ خُطْوَتِـى(١)

وهنا ، فى تلك الدرجة، يقول ابن الفارض :

وَمَنْ لَمْ يَرِثْ عَنِّى الكَمَالَ فَنَاقِصٌ
عَلَى عِقِبَيْهِ نَـاكِصٌ فِى العُقُوبَـةِ

وهكذا أصبحت له صفات الإنسان الكامل :

فَلاَ حَـىٌّ إلاَّ مَـنْ حَيَـاتِى حَيَاتُـهُ
وَطَوْعُ مُـرَادِى كُـلُّ نَفْـسٍ مُرِيـدَةِ
وَلاَ قَـائِلٌ إلاَّ بِلَفْظِـى مُحَـدِّثٌ
وَلاَ نَـاظِرٌ الاَّ بِنَـاظِرِ مُقْلَتِـى
وَلاَ نَاطِـقٌ غَيْـرِى وَلاَ نَاظِرٌ وَلاَ
سَمِيعٌ سَوَائِـى مِـنْ جَمِيعِ الخَلِيقَةِ(٢)

بل يرى ابن الفارض ، وقد بلغ تلك المرتبة، أنه علة الوجود بأسره:

وَلَوْلاَىَ لَمْ يُوجَدْ وُجُودٌ وَلَمْ يَكُنْ
شُهُودٌ وَلَمْ تُعْهَـدْ عُهُـودٌ بِذِمَّتِـى

وهو -مثل سائر معاصريه- يجعل من النبى عنواناً لتلك المرتبة:

وَلاَ غَرْوَ أَنْ سُدْتُ الأُلَى سَبَقُوا وقـد
تَمَسَّكْتُ مِنْ طَـهَ بِأَوْثَقِ عُـرْوَةِ(٣)

وهكذا نرى أن ابن الفارض لم يشذ عن الإطار الذى أحاط بصوفية عصره، سواء من شعراء الصوفية أو فلاسفتهم. وقد ذكر ابن أياس فى بدائع

---

(١) التائية الكبرى : أبيات ٢٠٨، ٢١٢، ٣٢٦، ٣٣١.

(٢) التائية الكبرى : أبيات ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١.

(٣) التائية الكبرى: بيت ٣٣٣.

الزهور أن لابن الفارض معاصرين من الصوفية والشعراء، مثل الأيكي والرقاوي والجعبري وابن خلكان وابن الخيمي ونجم الدين ابن إسرائيل .. ولم ينكر أحدهم شيئاً من حاله ولا من نظمه، وكانوا معه في غاية الأدب[1]. بل كان بين ابن الفارض ومعاصريه من الشعراء: مطارحات وسرقات[2].

ومن هنا نرى، أن ابن الفارض لم يبتدع أفكاره الشعرية ابتداعاً، ولكنه كان عبقريَّ التصوير لتلك الأفكار، التي كانت -كما ذكرنا من قبل- تسبح في ذلك المجال المعرفي الذي انتمى إليه. ومن هنا، أيضاً، نفهم قول ابن الفارض لابن عربي أن كتاب الفتوحات شرح للتائية الكبرى! ذلك أن كلا من الكتاب والقصيدة، هو شكل عبر الواقع الثقافي عن نفسه من خلاله .. ولم يصنع ابن الفارض أو ابن عربي هذا الواقع بقدر ما صنعهما.

فإذا انتقلنا إلى صوفي آخر، عاش في نفس الحقبة، نُظر إليه دوماً على أنه من الصوفية العمليين، أو أصحاب الطرق؛ هو برهان الدين الدسوقي[3]. وجدناه يصور في قصيدة شعرية، نفس الموضوعات والأفكار التي ظهرت عند معاصريه، فهو يشير في تائيته إلى تجلي المحبوب الذي خاطبه بكشف السرائر:

فَقَالَ أَتَدْرِي مَنْ أَنَا قُلْتُ أَنْتَ يَا
مُنَايَ أَنَا إذ كُنْتَ أَنْتَ حَقِيقَتِي

(١) د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، ص ٤٠.

(٢) د. محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض سلطان العاشقين (سلسلة أعلام العرب) ص ٦١ وما بعدها.

(٣) هو برهان الدين إبراهيم بن عبد العزيز الدسوقي، يتصل نسبه بعلي ابن أبي طالب، ويعتبر من كبار مؤسسي الطرق الصوفية في مصر. ولد الدسوقي سنة ٦٥٣، وتوفى ٦٩٦ هجرية .. انظر بخصوصه (عامر ياسين النجار: أهم الطرق الصوفية في مصر في القرن السابع الهجري، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم/ جامعة القاهرة ١٩٧٧ ص ٢٢٤ وما بعدها).. نُشرت الرسالة في كتاب صدر -لاحقاً- عن دار المعارف.

فَقَـالَ كَذَاكَ الأَمْـرُ لَكِنَّنِـــى إِذا
تَغَيَّــبَتِ الأَشْيَـاءُ كُـنْتَ كَنُسْخَتِى

وبعد أن عرف الدسوقى فى تلك المرتبة أنه نسخة الحق يقول فى قصيدته التائية:

وإِنـى أَنـا القُطْــبُ المُبَــارَكُ قَــدْرُهُ
وإِنَّ مَدَارَ الكُلِّ مِـنْ حَـوْلِ ذِرْوَتِـى
وَمَا صُـورَتِـى لِلّـذاتِ إِلاّ جَلِيَّـــةٌ
هِيَ النَّفْسُ وَالكَـوْنُ المُحَسَّنُ جَنَّتِى

أما وقد بلغ مرتبة الإنسان الكامل ، فهو يصرح:

وَلـوْلاَ زِنَـادِى فِـى الطَّبِيعَـةِ قَــادِحٌ
لَمَا قَامَتِ الأَشْخَاصُ مِن فُلْـكِ طَيِّتـى
وَبِى فَاضَـتِ الأَنْبَــاءُ مِنْ كُلِّ مِلّـةٍ
بِمُخْتَلَــفِ الآرَاءِ والكُـــلُّ أُمَّتِــى(١)

ويستمر الدسوقى، حتى نهاية قصيدته، فى الكلام عن نفسه بوصفه إنساناً كاملاً فيصور إشراق الحقائق من حقيقته، ووجوده فى كل صورة من الصور الكونية، بل وفى كل حادثة وقعت للأنبياء المرسلين كنوح وإدريس وعيسى عليهم السلام.

وفى شكل قريب الشبه من تائية الدسوقى، يترك أحمد البدوى (ولد بفاس ٥٩٦ هـ، وتوفى بطنطا سنة ٦٧٥ هجرية) قطعة شعرية تصوِّر نفس الأفكار والمعانى، وهى أيضاً قصيدة تائية مطلعها :

---

(١) ديوان الدسوقى (مخطوطة بلدية الإسكندرية رقم ٦٦٠٧ د.تصوف) ورقة ١٢ب؛ ويوجد نص تائية الدسوقى كملحق لرسالة عامر ياسين النجار، ص ٢٦٨.

دَعْنِـــى لَقَـــدْ مَلَكَ الغَـرَامُ أَعِنَّتِـى

لَكِنَّنِـــى خُضْتُ البِحَارَ بِهِمَّتِـــى[1]

وهكذا تجلت نظرية الإنسان الكامل عند صوفية تلك الحقبة، سواء كانوا من ذوى النزعة الفلسفية، أو الاتجاه العملى[2]. وفى أُخريات تلك الحقبة، حقبة النضج والاكتمال، يضع الجيلى صياغتـه -النثرية والشعرية - لنظريـة الإنسـان الكامل.

أما التصوف الإسلامى بعد تلـك الحقبـة الزاخـرة، فسـوف يـأخذ شـكلاً آخر؛ ويعـبِّر تصـوف مـا بعـد القـرن التاسـع الهجـرى عـن نفسـه مـن خـلال الشروح، وشروح الشروح .. ومـن خـلال الطـرق الصوفيـة التـى غلـب علـى معظمها الضعف والجهل؛ وكانت : نهاية رخيصة، لقصة مجيدة[3] .

(١) أحمد البدوى : تائية البدوى (ملحق برسالة عـامر ياسين النجـار : أهـم الطرق الصوفيـة .. ص٢٦٧).

(٢) شهدت تلك الحقبة عدداً من مشايخ الطرق لم يتكرر ظهورهم بنفس القدر بعـد ذلـك، ففـى القرن السادس كان أحمد الرفاعى (توفى ٥٧٨ هجريـة) والقنـائى (٥٩٢ هجريـة) وأبـى مدين التلمسانى (المتوفى ٥٩٤ هجرية) وعبد السلام بن مشيش وغيرهم الكثير، أما فى القرن السـابع فنجد أبا الحجـاج الأقصـرى (توفى ٦٤٢ هجرية) وأحمـد البـدوى (٦٧٥ هجريـة) والشـاذلى (٦٥٦ هجرية) والمرسى (٦٨٦ هجرية) وابن عطاء (٧٠٩ هجرية) والدسوقى (٦٩٦ هجريـة) .. ومولانا جلال الدين (المتوفى ٦٧٢هجرية). وقد ترك هـؤلاء الرجـال طرقـاً صوفيـة، كـانت حتى القرنين الثامن والتاسع ، زاهرة قوية كمؤسسيها.

(٣) هذا ما كنتُ اعتقده قبل خمسة عشر عاماً، يومَ دوَّنتُ هذا الكتاب .. وأرانى ، فى يومنا هـذا أُعيد النظر فى ذلك مـن زاويـة أخرى، تعطى للطرق الصوفيـة أهميتهـا فـى استمرار الـروح الإسلامى عبر القرون، وترى فى الشروح ، وشروح الشروح علامة علـى التواصـل الـتراثى .. وتلك قصةٌ تفاصيلها تطول.

الباب الثالث

الوحدةُ

مــدخَــل

الوحدة، واحدةٌ من أهم الأفكار الصوفيـة فـى الحقبة الممتـدة مـن القـرن السادس حتى التاسع الهجرى؛ ذهب إلى القول بهـا رجـالٌ لم يلتفتـوا للمظـاهر لفانية، بل تعلقوا بالواحد الباقى .. فكـانوا مـن أهـل البقـاء فـى الواحـد الفـرد صمد.

والوحدة ، ثمرةُ كشـفٍ وإيمـان عميـق .. والإيمـانُ لا يتفـاوت قـدره بـين ؤمن وآخر أو من وقت لآخر - زيادةً ونقصاناً- وإنما تقل ثماره حينـاً وتكـثر حياناً. ولهذا جمع القومَ القولُ بتلك الوحدة، حين ألَّف بين قلوبهم إيمانٌ عميق، جمع بين بصائرهم كشفٌ عمادُهُ التحقيق وقوامُهُ الذوق.

والوحدة مظهر إلهى، حَارَ فيـه الكُمَّـل مـن أهـل الطريـق ؛ فسـكت عنـه البعض، وعبَّر عنه الآخرون . وما هو إلا خاطر بالمحو فى الأول، ووارد بالإثبات فى الأخير. وفى الأول وفى الأخير، ما هـو إلا إلهامٌ يسـطع نـوره فـى جنبـات بصيرة العارفين .

وقال الجيلى بالوحدة ، وأوغل بها ابن عربـى، وألَّـف فيهـا ابـن الفـارض أشعاراً ؛ كما أطلقها ابن سبعين فى كـل المظـاهر.. فـانطلقت حملـةُ الطـاعنين،

وزاد تشنيع المرجفين، وكان الحكم الخاطىء على معانى رموز القوم .. التى هى -كما قال السرّاج- مخزونةٌ تحت كلام، لا يظفر به غير أهله.

وفى هذا الباب ، نعرض لقضية الوحدة عند الجيلى، وعند ابن عربى وابن الفارض وابن سبعين.. فى تحليلٍ ، ثم موازنةٍ بين هؤلاء الرجال فى قولهم بالوحدة.

ولكن لما كان قول الصوفية بالوحدة، يجر إليهم سهم الطاعنين . فقد رأينا أن نبدأ بفصلٍ نقدىٍّ، نتناول فيه قضية الاتحاد والحلول والوحدة؛ وهى تلك المعانى التى جمع ابن تيمية القائلين بها تحت اسم **الاتحاديين** .. فنحاول فى هذا الفصل، التوصل إلى تحديد دقيق لمعنى ألفاظ الاتحاد والحلول والوحدة، ثم نلقى الضوء على حقيقة تلك الموضوعات عند صوفية الإسلام الكبار.

وفى الفصل الثانى، نقدم تحليلاً لفكرة الوحدة عند الجيلى؛ لنرى مدى اقتراب الرجل من حقائق الإسلام، ومدى ابتعاده عنها. فإن استطعنا فك رموزه وفهم إشاراته، فقد بَرَّأْنا ساحة رجلٍ من أهل الإسلام؛ وإن لم نستطع، فإن من اجتهد وأخطأ فله أجر عند الله.

وفى الفصل الثالث، نحاول عرض كلام أئمة الصوفية الكبار ، توطئةً لمقارنة ما ذهبوا إليه عندما قالوا بالوحدة، بما ذهب إليه الجيلى حين قال بها. وعلى ذلك، فالصفحات التالية محاولة للعثور على إجاباتٍ للأسئلة الآتية :

ما الذى تعنيه كلمات : الاتحاد والحلول والوحدة ؟ وما الذى قصده الصوفية حين جرى على ألسنة بعضهم بعض من هذه الألفاظ ؟ وما الذى فهمه منها غير الصوفية ؟ هذا فى الفصل الأول .. وفى الفصل الثانى : ما هو مذهب الجيلى فى الوحدة ؟ وهل يصح عليه القول بوحدة الوجود ؟ وما هى حقيقة تصوره للحق والخلق ؟ .. ثم نتساءل : هل خلع الجيلى حقاً ثوب الإسلام وصار للزندقة .. أم ظل على حقيقة التوحيد ؟

ولنا فى الفصل الثالث تساؤلات، مثل : ما الذى جرّ البعض إلى تهمة ابن عربى وابن الفارض وابن سبعين بالقول بوحدة الخالق والمخلوق ؟ وهل تعنى لديهم الوحدة، ذلك الذى رموا به من الظن بأن وجود الله، هو عين وجود العالم ؟ .. وسؤال أخير : ما الذى يجمع بين الصوفية القائلين بالوحدة ؟

الفَصلُ الأول

الحُلُولُ وَ الاتِّحَادُ والوَحْدَةُ

ارتبطت تلك الكلمات : *الحلول والاتحاد والوحدة* فى الأذهان، بمواقف بعض رجال التصوف الإسلامى. وجرت هذه الكلمات على الألسنة المتهمة للقوم، دون النظر إلى حقيقة تلك المفردات ومعناها الاصطلاحى.

وعلى الصفحات التالية، نحاول عرض هذه القضايا ، واستعراض مواقف مَنْ أُدينوا فيها .. فنعرض أولاً للحلول وقضية الحلاج ، على النحو التالى :

الحلــول

الحلول فى اللغة يعنى : النزول . فيقال حلَّ بالمكان يحل حلولاً ، إذا نزل فيه[1] . ولكن المعنى الاصطلاحى للكلمة يختلف عن هذا المعنى اللغوى، بل يحمل اصطلاح (الحلول) عدة دلالات :

(أ) *دلالة المصطلح*

استخدم مصطلح الحلول Incarnation فى الأصل، للإشارة إلى ما اعتقده البدائيون من وجود قوة إلهية ، أو مجموعة قوى فائقة للطبيعة Supernetural فى الصور الآدمية ، أو فى صورة أحد الحيوانات. ومن هنا توجه البدائيون بمراسم العبادة إلى هذه الصور الإلهية، بل نظروا على أنها آلهة فعلية[2] . وهذه القوى التى تحل -فى اعتقاد البدائيين- فى هذه الصور، قد تكون خيِّرة أوشريرة .. وعندما تنتقل تلك القوى فى الإنسان عند ولادته، يدل

---

(١) ابن منظور : لسان العرب (دار لسان العرب - بيروت) المجلد الأول، ص ٧٠٢.

Encyclopedia of Religion and Ethics, New York 1914, Vol. VII. p.183. (٢)

ثُقل وزن المولود على انتقالها إليه أو حلولها فيه[١] .

وبهذا المعنى السابق، يختلف الحلول Incarnation عن التناسخ Transmigration من حيث أن الحلول يشير إلى تجسيد الألوهية فى الكائن الحى وانتقالها بعد الموت إلى كائن آخر؛ بينما يعنى الحلول : *إمكانية نفاذ الألوهية فى الكائن لفترة ما*[٢] .

ثم ظهرت عدة أنماط من **عقيدة الحلول** فى الديانات القديمة بالهند والصين وفارس[٣] . كما ظهرت تلك **العقيدة** فى الديانة المسيحية، حيث يعنى لديهم الحلول -الذى سماه الجرجانى بالحلول السَّرَيانى- اتحاد شيئين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما ، إشارةً إلى الآخر[٤] .

وفى الإسلام، كانت لعقيدة **التوحيد** وفكرة **التنزيه الإلهى** أثرهما فى رفض فكرة الحلول . فقد بدت هذه الفكرة للمسلمين، مناقضةً لأبسط مسلمات الفطرة، واختلف علماء المسلمين -كما يقول التهانوى[٥] - فى تحديد معنى **الحلول** فنجد لديهم عدة أقوال فى ذلك منها :

* الحلول بمعنى اختصاص شيء بشيء بحيث تتحد الإشارة إليهما تحقيقاً، كحلول **الأعراض** فى الأجسام والنار فى الجمرة.

* الحلول: هو حصول شيء فى شيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما

---

(١) د. محمد الحسينى : فى العقائد والأديان (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١) ص٢٦.

(٢) Encyclopedia of Rel. & Eth. VII.p.183.

(٣) Encyclopedia of Rel & Eth. VII.p.183 : p.200.

(٤) الجرجانى : التعريفات (مكتبة لبنان - بيروت ١٩٦٩) ص ٩٨.

(٥) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق د. لطفى عبد البديع (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧) الجزء الثانى، ص ١٠٥.

عين الإشارة إلى الآخر تحقيقاً وتقديراً(1) .

* الحلول بمعنى الاختصاص الناعت، أى التعلُّق الخاص الذى يصير به أحد المتعلقين نعتاً للآخر، والآخر منعوتاً به، كالتعلق بين البياض والجسم الأبيض.

وعرف المسلمون ثلاثة أشكال من الحلوليين أو القائلين بالحلول، بمعنى حلول الله فى الإنسان، وهذه الأشكال الثلاث هى :

* قول النصارى بحلول الله تعالى فى عيسى بن مريم وهى العقيدة التى قالت الآيات القرآنية بكفر القائلين بها(2) .

* ادعاء الغلاة من الشيعة ، حلول الحق تعالى فى الأئمة(3) .

* ما ذهب إليه بعض الباطنية ومبتدعة التصوف من حلول الله فى الصور وهم (الحلولية) الذين أباحوا النظر إلى وجوه الرجال والنساء، وادعوا بأن هذا مباحٌ وحلال؛ وقالوا بأن الله اصطفى أجساماً حلّ فيها بمعانى الربوبية، وأن الله عز وجل يَعْشَقُ ويُعْشَقُ(4) .

---

(1) يرى التهانوى أن هذا التعريف خاص بالحلول السريانى - الذى ذكره الجرجانى - وليس لمطلق الحلول . (الكشاف ٢/١٠٦)

(2) سورة المائدة ، آية ١٧، ٧٢.

(3) كان ظهور هذا الاعتقاد عند الغلاة، فى عهد أمير المؤمنين على بن أبى طالب . وقد قَتل الإمامُ علىّ كرّم الله وجهه، مَنْ صح عنده أنه يقول بألوهيته، فلم يرتدع الباقون، وانقسموا - كما فى التحفة الإثنى عشرية - إلى أربع وعشرين فرقة، منها السبئية والمفضلية والبزيغية .. إلخ، انظر بخصوص ذلك :

* الألوسى : مختصر التحفة الاثنى عشرية للدهلوى (مكتبة إيشيق، استانبول ١٤٠٠هـ) ص ١٠ وما بعدها .

* فلهوزن : الخوارج والشيعة ص ٣٥ وما بعدها.

* التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٠٨، ١٠٩.

(4) ابن الجوزى : تلبيس إبليس (إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٦٨هـ) ص ١٧١ .

ويقول (المعجم الفلسفى) إن الحلول عند الصوفية، هو امتداد لفكرة الفناء؛ وإن الحلاج كان منادياً به، بالمعنى الذى اعتقده النصارى من قبل[1]. وكان اتهام الحلاج بالحلول، قد أضحى من المسلمات التى يأخذ بها معظم مؤرخى التصوف الإسلامى ودارسيه.

ولعلنا إذا اقتربنا من الحلاج بعض الشيء ، نستوضح حقيقة ذلك الرجل، وحقيقة ما ذهب إليه ولقى حتفه بسببه؛ وبذلك نتعرف على دلالة كلمة الحلول عند واحد من صوفية الإسلام.

الحلاج

وردت كلمة الحلول فى بضعة أبيات شعرية، كان الحلاج قد تفوَّه بها فى حال الوله الغالب المستولى على شعوره ؛ فقال :

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا

نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنَا[2]

وهكذا ، يطيش سهم الحلاج ، فيأتى بكلمة **الحلول** دون مواربة .. فتأخذ هذه الكلمة بيده إلى حيث النطع والسيف. ثم يقول الحلاج وقد غلب عليه الوجد ، فلم يراع أدب الخطاب، متوجهاً بالقول إلى محبوبه :

- ويقول ابن الجوزى: إن القول بهذا جهل من ثلاثة أوجه أولها من حيث الاسم، فإن العشق عند أهل اللغة لايكون إلا لما يُنكَح . والثانى إن صفات الله عز وجل منقولة ، فهو يُحِبُّ ولا يقال يَعْشِقُ ، ويُحبُّ ولا يقال يُعْشَقُ . والثالث من أين أتى (القائل بالعشق) بأن الله تعالى يحبه، فهذه دعوى بلا دليل، لقول النبى ﷺ : مَنْ قال إنى فى الجنة فهو فى النار .

(١) المعجم الفلسفى ، تصدير د. إبراهيم مدكور (مجمع اللغة العربية ١٩٧٩) ص ٧٦.

(٢) الحلاج : الطواسين ، نشرة ما سينون (باريس ١٩١٣) ص ١٣٤.

وتَحُــلُّ الضَّمِيرَ جَوْفَ فُــؤَادِي
كَحُلُــولِ الأرْوَاحِ فِــي الأَبْــدَانِ[1]

وعلى ذلك ، شهد معاصرو الحـلاج -من الفقهـاء - عليـه بـالكفر. و لم يستطع مَنْ يعتقـدون فـى ولايتـه، أن يـأخذوا بيـده وهـو فـى غمـرة سُـكره واندفاعه[2] ؛ فقُتل الحلاج وأُحرق على رؤوس الأشهاد. ولكن ، ما هى الدلالة التى قصدها الحلاج عندما قال كلمـة **الحلول** ؟ .. ذلـك مـا لم يعرفـه الحـلاج نفسه! فقد قال الرجل فى إحدى عباراته : *من ظن أن الألوهية تمتزج بالبشـرية؛ فقد كفر*[3] .

وللحلاّج عديدٌ من العبارات التى تؤكد على معنى التوحيد . فهو يقـول: *إن معرفة الله هى توحيده، وتوحيـده تميـيزه عـن خلقـه ، وكـل مـا تصـور فـى الأوهام ، فهو خلافه ، كيف يحلّ به ما منه بدأ*[4] .. إلى آخر هذه الأقوال التـى لاتخرج بالحلاج فى حال صحوه، عن نطاق الشريعة .

وطبقاً لعبارة الغزالى من بعد، لم يكن الحـلاج صـاحب أقـوال بـل كـان صاحب **مجاهدات وأحوال** فيحكى عنه النهرجورى[5] أنه كان يجلس بالحرم فلا

---

(١) أخبار الحلاج، نشرة ما سينون وكراوس (باريس ١٩٣٦) ص ١١٤.

(٢) يقول الحلاج ، فى حال الصحو ؛ لابن فاتك: إن من يشهد عليه بالكفر - لمقالاتـه فـى حـال المحو - أحبُّ إليه وإلى الله ممن يقرون له بالولايـة : *لأن الذيـن يشـهدون لى بالولايـة، ملفوعـين بحسن الظن بى؛ والذين يشهدون علىّ بالكفر متعصبين لدينهم، ومن تعصـب لدينـه، أحـب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد* ! (أخبار الحلاج) ص ١٤، ١٥.

(٣) أخبار الحلاج ، ص ٤٧.

(٤) أخبار الحلاج ، ص ٣١.

(٥) هو أبو يعقوب إسحاق بن محمد النهرجورى، من علماء الصوفية وكبار مشايخهم، أقام بالحرم سنين كثيرة مجاوراً، ومات به سنة ثلاث وثلاثمائة (السلمى : طبقات الصوفية، ص ٦٢).

يبرح مجلسه إلا للطهارة والطواف، غير محترز من شمس ولا من مطر[1] .. هذا إلى جانب الكثير من الروايات الواردة فى زهد الحلاج وقنوته وذهابه إلى الثغور مرابطاً. ولكن ذلك كله لم يمنع من اتهامه بالحلول ، وبالباطنية.

و لم يدفع الحلاج عن نفسه - وفقاً للنصوص التى بين أيدينا - تهمة الحلول[2] ، وإن كان يقر بكونه واحداً من أهل الباطن؛ باطن الحق ! فعندما ساورتْ أبى إسحاق الحلوانى، الشكوك فى باطنية الحلاج -وكان هذا الرجل من أقرب الناس إليه، إذ ظل يخدمه طيلة عشر سنين -قال الحلوانى للحلاج مختبراً : ياشيخ، أُريد أن أعلم شيئاً من مذهب الباطن ؛ قال الحلاج :

باطن الباطل ، أم باطن الحق ؟ .. أما باطن الحق، فظاهره الشريعة، ومن يحقِّق فى ظاهر الشريعة؛ ينكشف له باطنها، وباطنها المعرفة بالله. أما باطن الباطل، فباطنه أقبح من ظاهره، وظاهره أشنع من باطنه؛ فلا تشتغل به[3] .

ذلك فيما يتعلق (بالباطن) فى اعتقاد الحلاج .. أما قوله بالحلول، فإن لنا فيه بعض الاعتبارات، المحمولة على الوجوه الحسنة :

* عاش الحلاج فى حقبة لم تعرف أهمية وخطورة الاصطلاح، فجرت على لسان الرجل بعض الكلمات -مثل الامتزاج والحلول واللاهوت والناسوت- دون أن يفطن إلى حساسية تلك الألفاظ عند العامة والفقهاء. وكيف له أن يفطن لذلك، وقد كان مستغرقاً فى معايشاته لأحوال التلوين، معتقداً فى إمكانية التعبير؛ فى حين انتسب لحقبة لم تملك أدوات التعبير .. هذا بالوجه الأول.

---

(١) أخبار الحلاج ، ص ٤٣.

(٢) فى الغالب الأعم، لانجد الصوفى مدافعاً عن نفسه ضد ما يرمى به من اتهامات، فهو يرى أن دفع الاتهام منافٍ لأصول الفتوة والملامة .. وربما كان دفاع الصوفى عن نفسه، مشعراً بقيمة النفس عنده، وعاملاً على ازدياد حدتها لديه !

(٣) أخبار الحلاج ، ص ١٩.

* وبالوجه **الثاني** لاحظنا أن كلمة (حلول) إنما وردت فى شعر الحلاج، و لم ترد إطلاقاً فى عبارته الواعية. بعبارة أخرى: قال الحلاج بالحلول فى حال **المحو** وفى ثوب **الشعر** ، و لم يقل بذلك فى حال **الصحو** فى نثره وحواراته مع معاصريه .. وللشعر معيارٌ للحكم عليه، تميل كفة ميزانه إلى العاطفة، أكثر مما تميل الأخرى إلى العقل؛ وإذا حكم بمنطق العقل على إنتاج الشعراء قديماً وحديثاً، لكان معظمهم قد لاقوا ما لقيه الحلاج.

* وبالوجه **الثالث** الأخير؛ فما نرى للحلاج مقاماً غير مقام **الحيرة** فهو يثبت ثم يمحو ما أثبت .. ويدَّعى، ثم يرجع عن دعواه بقوله: حسْب *الواحد إفراد الواحد*[1] .

وبالجملة ؛ فقد عثر الحلاج .. ولو كان فى أهل زمانه واحدٌ من أهل التمكين ، لكان أخذ بيده[2] . ولكن الحلاج لم يجد من يخرجه من بحر الحيرة، فصاح **أغيثونى** و لم يعرف غير الله فتعجَّل الفرح به .. وغلب الفرحُ على قلب الوله فصرخ : *اعلموا أن الله قد أباح لكم دمى فاقتلونى* .. وعندما أفاق من السكر، كان السيف يحز عنقه . فكان آخر ما قال هذا الشهيد :

---

(١) صلّى الحلاج ركعتين يوم صُلب، وسمعه إبراهيم بن فاتك يقرأ فى الأولى ﴿الفاتحة﴾ ثم قوله ﴿ولَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيءٍ مِنَ الخوفِ والجوُعِ﴾ وقرأ فى الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الموْتِ﴾ ثم قال بعد صلاته مناجياً ربه :

اللهم إنك المتجلى من كل جهة، المتخلى من كل جهة .. وكما أن ناسوتيتى مستهلكة فى لاهوتيتك غير ممازجة إياها، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتى غير مماسّة لها .. وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى، تعصباً لدينك وتقرباً إليك فاغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لى، لما فعلوا ، ولو سترت عنهم، لما ابتليت بما ابتليت؛ فلك الحمد فيما تفعل، ولك الحمد فيما تريد...

(٢) انظر عبارة الشيخ عبد القادر الجيلانى : *عثُر الحلاج ولم يكن له من يأخذ بيده، ولو أدركتُ زمانه لأخذتُ بيده* (الخوانسارى: روضات الجنات ، طهران ٥/ ٨٧).

﴿يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لاَيُؤْمِنُونَ بها والَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنهَّا الحَقُّ﴾[1]

الحلول عند الجيلى

الحلول عند عبد الكريم الجيلى هو أمرٌ مرفوض تماماً؛ فهو ينفى تلك العقيدة فى أكثر من موضع فى كتاباته، ويقول فى النادرات:

تَنَزَّه رَبِّى عَنْ حُلُول بِقُدْسِهِ
وَحَاشَاهُ مَا بِالاتِّحَادِ تَجَامُعُ[2]

هذا على سبيل الإجمال ، أماّ فى التفصيلات؛ فقد مرَّ علينا فى الباب السابق، كيف أكّد الجيلى نفى الحلول عن مرتبة الإنسان الكامل، حين قال بانتفاء العبد تماماً فى تلك المرتبة، وإن تجلى ا لله إنما يكون على اللطيفة الإلهية التى يقيمها ا لله محل العبد الفانى، فيكون ا لله تعالى هنا قد تجلى على ذاته. ولاينسب الجيلى فى هذا المشهد أى وجود للعبد، حتى يُعتقد أن ا لله تعالى قد حَلَّ فيه، بل يؤكد على أن المشار إليه بالعبد هنا، هو على سبيل **المجاز** أما على **الحقيقة** فليس هناك غير الحق المتجلى لذاته فى اللطيفة الإلهية **المعارة** من ا لله تعالى، عوضاً عن العبد الفانى.

ويقول الجيلى فى كتابه (الإنسان الكامل) إنه إذا ما ذكر شيء عن وجود ا لله تعالى فى الإنسان، فإنه لايعنى بذلك أى معنى من معانى الحلول، بل يقصد ما جاء فى الحديث القدسى من أن ا لله يكون فى عين العبد المتقرب بصراً يرى به[3] ؛ وهو معنى قريب من قول النبى ﷺ : *اتقوا فراسة المؤمن فإنه يرى بنور الله*.

---

(١) سورة الشورى آية ١٨.

(٢) النادرات، بيت ٣١٠.

(٣) الإنسان الكامل ٢/٤٩.

وعلى ذلك، فإن القول برؤية العبد بنور الله، لايعنى كون الحق تعالى قد ظهر فى عين العبد. فذلك التجلى لاقِبَلَ لمخلوق على احتماله. وكيف يكون ذلك الاحتمال، وقد اندك الجبل حين تجلّى الله تعالى له، وخَرَّ موسى - الذى هو من أُولى العزم من الرسل- صعقاً[1] ..

و لم يكن الجيلى ، وهو فى تلك الحقبة المعرفية التى عرفت خطورة الاصطلاح، ليقع فى القول بالحلول كما وقع الحلاج. ومن هنا، فقد أكّد الجيلى وغيره من كبار الصوفية من أمثال ابن عربى وابن الفارض والسهروردى وغيرهم **نَفْى الحلول** تماماً عن تلك الدرجات الروحية العالية، التى عبَّرت مؤلفاتهم عن مراتبها. فقد كان القول بالحلول عند رجل من رجال التصوف فى هذه الحقبة التى انتسبوا إليها، يعد أمراً لا مُسَوَّغ ، له ويدل على الكفر الصريح؛ هذا لأن التصوف آنذاك ، كان قد عرف كيفية التعبير السليم عن نظرياته، دون الوقوع فى **متاهة** الألفاظ التى وقع فيها الحلاج .

وهكذا نجد الصوفية المسلمين قد رفضوا القول بالحلول. وقد مرَّ علينا، كيف صرّح السهروردى أن توهُّم الحلول **نقص**[2]. كما نجد الجيلى يناقش القائلين به ، مناقشة تستند إلى الذوق الصوفى والدارية الواسعة بمذهب الحلول **السريانى** بل ويعتذر عن خطأهم، باعتبار أن النصارى عندما قرأوا (باسم الأب والابن) اعتقدوا أن الله تعالى قد حل بعيسى عليه السلام وبمريم، فاتخذوا عيسى عليه السلام وأمه إلهين من دون الله، كما تقول الآيات القرآنية الكريمة[3] .

ويرى الجيلى أن الخطأ فى قول النصارى بحلول الله فى عيسى، واتخاذه إلهاً من دون الله، كان من حيث أنهم حصروا الوجود الإلهى فى عيسى عليه السلام .. فكان ذلك ضلالاً من حيث قولهم بالتجسيم المطلق والتشبيه

---

(١) الأيات ١٤٣: ١٤٥ من سورة الأعراف .

(٢) السهروردى : حكمة الإشراق ، ص ٥٠١.

(٣) سورة المائدة ، آية ١١٦.

المقيد[١]. هذا على حين يرى الجيلى أن الله تعالى لايصح تقيُّده بجهة، بل يجب إطلاقه –كما شهد هو بعين الحقيقة – فى كل المظاهر، بحكم الآية ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[٢].

الاتحاد

الاتحاد، فى معناه الشائع ؛ هو امتزاج شيئين أو أكثر ، فى كُلٍّ متصلِ الأجزاء[٣]. والاتحاد فى الجنس يسمى **مجانسة** وفى الكيف **مشابهة** وفى الكم **مساواة** وفى الأطراف **مطابقة** وفى الإضافة **مناسبة** وفى جميع المعانى **موازاة**[٤].

وفى المفهوم الصوفى؛ الاتحاد هو الشعور بفناء الصوفى فى الله، واتحاده به فى لحظات الفناء هذه .. وقد عُرِفَ الاتحاد بهذا المعنى فى العقائد الهندية منذ وقت مبكر، وفى أنشودة من الرج فيدا[٥]، نجد الترنيمة التالية :

مع نفسٍ تأملت هذا السؤال .
متى سأكون مع فارونا[٦] متحداً .
أية موهبة عندى سيتمتع بها بغير سخط .
متى ، بقلبٍ سعيد ، أحظى برحمته[٧] ؟

---

(١) الجيلى : الإنسان الكامل ١/ ٧٥.

(٢) سورة البقرة ، آية ١١٥.

(٣) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة العربية) ص ٢.

(٤) المعجم الفلسفى (د. جميل صليبا – دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ١٩٧١) ١/٣٥.

(٥) الرج فيدا ، أو الفيدا الملكية ؛ هى إحدى الكتب الأربعة التى تتضمن النصوص الفيدية. (ريج فيدا/ يجور فيدا / اثروا فيدا) والتى تمثل عقائد الهندوكية . والرج فيدا تتضمن ١٠٢٨ نشيداً دينياً، كتب بالسنسكريتية ويرجع تاريخها إلى سنة ١٠٠٠ق.م.

(٦) فارونا هو إله السماء وحامى النظم الأخلاقية عند الهندوس.

(٧) د. محمد الحينى : فى العقائد والأديان (الهيئة المصرية العامة المصرية والنشر ١٩٧١) ص٩٢.

وتسعى هذه المذاهب الهندية، للوصول بالإنسان إلى الروح الكاملة، التى تتحد فيها المادة والروح. والهندوس يعنون بتلك الحالة **الدخول فى النفس العظيمة** وهى حالة **النرفانا Nervana** الهندوكية، وهى حالة **النبّانا Nibbana** عند البوذية ، وكلاهما يعني الوصول إلى حالة الفناء التام وانطفاء لهيب الرغبة[1] .. وتعتقد هذه المذاهب بأن لله طبيعة ثلاثية، يرمز إليها فى كتب الهند المقدسة ببراهما الخالق[2] وفشنو الحافظ[3]، وشيفا (الملك/ المجدِّد)[4] وتتجلى تلك الطبيعة الإلهية الثلاثية بغير انقطاع ، فى سائر أجزاء الخليقة. ولذلك ، فالهندى الورع : يعبد الله فى تثليث مجموعة المبجَّل[5] .

وهكذا ترتبط فكرة **الاتحاد** فى المذاهب الهندية القديمة، بتصورات خاصة عن الكون وطبيعة الإله والاعتقاد بالتناسخ. فإذا انتقلنا إلى دلالة كلمة (الاتحاد) فى التصوف الإسلامى، وجدناه يعنى عند الصوفية : *شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل موجود به، فيتحد الكل به فى هذا المشهد، من حيث كون كل شىء موجوداً به معدوماً بنفسه ، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به*[6] .

وعلى ذلك ، فإذا كان اعتقاد **الحلول** يعنى إمكانية تجسيد الله فى الصورة الآدمية. فإن الاتحاد بهذا المعنى السابق، أشمل وأعم من الحلول؛ إذ يعنى الاتحاد تقريرَ حقيقةِ وجودِ الله فى كل المظاهر، ومن بينها الإنسان.

---

(١) برمهنسا يوجانندا : فلسفة الهند فى سيرة يوجى (مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥) ص ١١١.

(٢) براهما ، هو كبير الآلهة، والقوة الخالقة فى الطبيعة.

(٣) فشنو، هو إله الحب الذى يتجسَّد أحياناً فى صورة كريشنا أحد تلامذته !

(٤) شيفا، هو إله القسوة والتدمير ، وتكون مهمته فى ميادين القتال والمنازعات الفتاكة.

(٥) برمهنسا يوجانندا : فلسفة الهند، ص ٥١٨.

(٦) الجرجانى : التعريفات ، ص ٦.

وكان تقى الدين بن تيمية (ولد سنة ٦٦١، وتوفى ٧٢٨ هجرية) قد انتقد فى **مجموعة الرسائل والمسائل** اعتقاد الصوفية القائلين بالاتحاد، انتقاداً شديداً، على اعتبار أن تلك العقيدة لديهم - كما فهمها هو - تؤدى إلى القول بأن الله هو المرئى بالعين فى الحقائق الكونية ، وذلك يعنى -بالتالى- كون المخلوقات جميعاً جزء من الله، فيكون الله بذلك متغيراً تغير هذه المخلوقات .. إلخ[1] .

وأياً ما كانت الدوافع وراء نقد ابن تيمية لرجال التصوف الإسلامى[2] . فإننا هنا سوف نقترب قليلاً من رجال التصوف الإسلامى، لنرى -كما فعلنا

---

(١) جمع ابن تيمية فى هجومه على مذهب الاتحادية، بين الحلاج وابن عربى والقونوى وابن الفارض وابن سبعين وعفيف الدين التلمسانى ، معتبراً أولئك جميعاً من الاتحادية . ومن هنا، كان الدكتور. محمد مصطفى حلمى، محقاً فيما قرره من أن تسمية ابن تيمية لكل هؤلاء الرجال بالاتحادية كان : *أمراً غير موفق* (ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٢٩) فقد كانت كلمة **الاتحاد** عند ابن تيمية : *لفظة مرنة تتسع لكل مذهب يمت إلى الوحدة من قريب أو بعيد.*

(٢) كان ابن تيمية يقول الحق الذى أدى إليه اجتهاده هو، وقد اجتهد الرجل ولقى الكثير من الاضطهاد فى سبيل إعلاء كلمة الحق؛ والحق، كان ابن تيمية يسعى لتوحيد الكلمة والاعتقاد. وفى ذلك كل الصواب، ولعل الرجل كان يخشى افتتان العامة بكلام الخاصة من أهل التصوف، فى العصر المتدهور الذى عاش فيه.

وعموماً، لقد عُرف ابن تيمية -فى أغلب كتاباته- بعدائه للصوفية، ولكنه فى رسالة صغيرة بعنوان **الصوفية والفقراء** يتكلم بلغة هادئة لانعهدها فى مؤلفاته الأخرى، متتبعاً معنى **التصوف والصوفى** فى اشتقاقاته المختلفة، ثم يرجع بعض مظاهر الحياة الصوفية فى الإسلام إلى حال الخوف الذى اشتهر به البصريون، قائلاً : *فإن الذى يذكرونه ، من خوف عتبه الغلام وعطاء السلمى وأمثالهما، أمرٌ عظيم، ولا ريب أن حالهم أكمل وأفضل ممن لم يكن عنده من خشية الله ما قابلهم أو تفضل عليهم* (الصوفية والفقراء، ص ١٩) ويستمر شيخ الإسلام فى عرض أحوال رجال البصرة والكوفة ، الذين رأى فيهم وجهاً من وجوه الاجتهاد .

ثم ينتهى ابن تيمية من رسالته بالكلام عن **الصديقين** ودرجاتهم - وهم الذين يسميهم بصوفية الحقائق - ليذكر بعد ذلك رأيه فى الولاية والأولياء.

من قبل- حقيقةَ ما نُسب إليهم من عقيدة الاتحاد، وكيف يمكن أن يعتقد الصوفي المسلم، بعقيدة خارجة عن نطاق الإسلام ..كالقول بالاتحاد.

ولابد في هذا المقام من إشارةٍ أوليَّةٍ، إلى أن فكرة **الخروج على الإسلام** لاينبغي أن تظل هاجساً مؤرِّقاً، ومطلباً خفياً يسعى لإثباته **بعض** الدارسين للتصوف .. ولقد اختبرنا في مرات عديدة هؤلاء **البعض** من الدارسين، فوجدناهم لايعرفون **الأبجدية الصوفية** ومع ذلك، فهم يزعمون **قراءة** التصوف، ولايتورعون عن **الحكم** على رجاله الكبار.

على أيَّةِ حال، فقد نسب **بعضهم** القولَ بالاتحاد، إلى الكثير من صوفية المسلمين؛ ابتداءً من أبي يزيد البسطامي، المتوفى ٢٦١ هجرية .. إلا أننا نرى أن للاتحاد عند الصوفية معنى خاصاً غير ذلك الذي فهمه معارضو التصوف.

- .. ولاندرى إلى أي مدى كان يمكن أن يصل ابن تيمية لو أنه توسَّع في الكلام على هذا النمط من الفهم المتأني، وإلى أين كان يمكن أن يستقر به المقام ! ولكن أحد السادة الأساتذة ، وهو الذى قدم رسالة ابن تيمية ، يكتب على الصفحة الأولى من تقديمه للرسالة، بخط ثخين مفحم : لا .. ياشيخ الإسلام ثم يورد قوله تعالى ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ !

وأياً ما كانت الدوافع وراء ما كتبه الأستاذ الدكتور/ محمد جميل غازى، في هذا التقديم لرسالة ابن تيمية : الصوفية والفقراء (نشرت الرسالة مكتبةُ المدني بجدة، بالمملكة العربية السعودية) فإننا نعتقد أنه ما كان ينبغي له - مراعاةً لأدب الاختلاف في الإسلام - أن ينهى تقديمه بقولته:

وبعد .. فإن الصوفية هي الوباء القتّال، والداء العضال الذى مُنيت به هذه الأمة، فرّقت الجماعة وروّجت البدعة، وحاربت التوحيد، وهاجمت السنة، وأشاعت الفوضى والجهل باسم العبادة والذكر والعهد والطريق .. ولم يعد الطريق واحداً، بل أصبح طرائق قدداً، على رأس كل طريق شيخ يدعو إليه، ومريدون يتبعونه، بل يؤلِّهونه.

نقول : هذا الكلام ، ومثله ، هو من السخافة والسطحية .. بحيث لايجب الرد عليه، أو الوقوف عنده .

وعبر السطور التالية ، سوف نقترب من **البسطامي** بوصفه من أوائل الصوفية المتهمين بالقول بالاتحاد.

أبو يزيد البسطامي

اشتُهر أبو يزيد البسطامي ببعض الأقوال التي سماها المتأخرون بالشطحات[1]؛ مثل قوله : **سبحاني** وما أُثر عنه، من مثل :

أول ما صرتُ إلى وحدانيته ، فصرتُ طيراً، جسمه من الأحدية، وجناحاه من الديمومية، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين ، حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف مرة ! فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية، فرأيتُ فيها شجرة الأحدية – ثم وصف أرضها وأصلها وفروعها وأعضاءها وثمارها – ثم قال: فنظرتُ ، فعلمتُ أن هذا كله خدعة[2] .

تلك العبارات وأمثالها، عُدّتْ مِنْ قِبَل المتأخرين نوعاً من **الشطح** الذي نُظر إلى **الوجد** على أنه أهم عناصره[3].. أما معاصرو البسطامي ، فقد سكتوا

(١) الشطح كما يعرّفه الجرجاني هو : عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب (التعريفات ص ١٣٢) ويقول السراج: إن الشطح مأخوذ من الحركة -يقال شطح يشطح : إذا تحرك – لأنه حركة أسرار الواجدين، إذا قوى وجدهم، فعبّروا عن وجدهم بعبارة يستغرب سامعها (اللمع فى التصوف ص ٤٥٣).

(٢) السراج الطوسي : اللمع فى التصوف (تحقيق د. عبد الحليم محمود) ص ٤٦٤.

(٣) د. عبد الرحمن بدوى : شطحات الصوفية ص ١٠ .

أما بقية العناصر التى تُبرز ظاهرة الشطح بعد شدة الوجد؛ فهي -كما يذهب د. بدوى- أن تكون التجربة تجربة اتحاد، أن يكون الصوفى فى حال سكر ، أن يسمع هاتفاً يدعوه إلى الاتحاد فيستبدل دوره بدوره ، أن يتم ذلك كله والصوفى فى حال من عدم الشعور.

وفى هذا كله، نظرٌ .. راجع دراستنا : شطحات الصوفية وتحولات الخطاب الصوفى (المؤتمر السنوى التاسع للجمعية الفلسفية المصرية ، جامعة القاهرة ١٩٩٧)

عن تلك الكلمات و لم يخوضوا فيها؛ إذ عدُّوا البسطامى ناطقاً بمعان صحيحة فى باطنها، رعناء فى ظاهرها، كما قال السراج والجرجانى من بعد .

ونرى من جانبنا ، أن ما ينطبق على الحلاّج من محاولة التعبير عن المعنى الصوفى، فى حقبة لم تعرف أدوات التعبير. ينسحب أيضاً على البسطامى، الذى تبدو محاولاته التعبيرية، كمحاولات طفل يمد يده كى يمسك القمر. ومن هنا قال الشبلى (المتوفى ٣٣٤ هجرية) إن البسطامى لو أدرك زمانهم *لأسلم على يد بعض صبياننا* .. رغم أن الشبلى قريب عهد من زمن البسطامى، ويعانى من القضية ذاتها، التى عانى منها .. وكلاهما حاول التعبير بلغة معتادة يتكلمها العامة، عن أحوال فوق العادة يعانيها الخاصة من أهل الله.

والأمر الذى يلفت النظر فى عبارة البسطامى التى ذكرناها ، هو أنه يتكلم فى غمرة سكره، كما لو كان قد أدرك **الأحدية** . غير ملتفت إلى أن الأحدية لاقَدَمَ لمخلوق فيها، وأن أهل الطريق منعوا الادعاء بتجلى الأحدية التى لاظهور فيها لمخلوق[1] . مما يعنى أن الرجل كان غائباً حين تفوّه بتلك الكلمات .. والغائب ، لا يُحكم عليه بما يُحكم به فى حال الحضور.

وكان البسطامى إذا غلبه الوَجْدُ أنطقه بالدعاوى العريضة. أما إذا **نَظَرَ** فى حقيقة ما ادعاه، عرف أن ذلك كله كان **خدعة** كما يقول هو بنفسه فى نهاية الفقرة، أو الشطحة[2] ، التى أوردناها له. وهذا يعنى أن موضوع **الاتحاد** الذى تشعرنا به كلمات البسطامى، هو موضع يقع فى قلب **الشعور** وليس عن بصيرة وتحقق العارف. كما أن هذا (الشعور المؤقت) الذى كان يوهم الصوفى آنذاك أنه اتحد، هو شعورٌ خاص بتجربة بين الصوفى والذات الإلهية. وبذلك يختلف

---

(١) سوف نعود لتلك النقطة عند الكلام عن مراتب الوجود عند الجيلى، فى الفصل التالى .

(٢) نعتقد أن إطلاق كلمة الشطح على عبارات البسطامى، لايعد وصفاً دقيقاً. وإنما هى محاولة من محاولات متأخرى الصوفية لتلمس الأعذار لأسلافهم فى تلك الحقبة. وإلا ، فقد عبرَّت تلك الكلمات المضطربة، عن طبيعة التجربة الصوفية فى طورها الأول: طور التلوين .

هذا الشعور الصوفى عن عقيدة الاتحاد التى ترى أن الأشياء تتحد با لله حقيقةً، كما رأينا لذلك مثلاً فى العقيدة الفيدية التى عرضنا لها.

وهكذا، فإن الاتحاد الذى يشعر به الصوفى، هو لحظة شهود يرى فيها الوجود الإلهى الواحد المطلق، الذى الكل موجود بـه.. أو هـو التلفظ بـالقول، كما يقول الجرجانى : *من غير روية وفكر*[1] .

وبعد البسطامى، اتُّهم كثيرٌ من الصوفية بالقول بدعـوى الاتحـاد – الـذى أكد كبار الصوفية أنه محال وممتنع[2]– وربما جرَّ إليهم هذا الاتهـام، مـا عجـزوا فيه عن التعبير عن معنى الحديث القدسى: كنت سمعه .. إلخ، فكانوا محلاً للرمى بالزندقة ، على الرغـم ممـا كثر مـن الروايات عـن تقواهـم وزهدهـم وسـلامة إسلامهم.

الاتحاد عند الجيلى.

رأينا فـى قصيـدة النـادرات كيـف أن الجيلـى نَزَّه ا لله تعـالى عـن التقيُّـد بالاتحاد، كما رأيناه ينزهه تعالى ، فى نفس البيت ، عن توهُّم الحلول[3] . وكما ذكرنا من قبل، فالجيلى لايفتأ فى مؤلَّفاته يذكِّرنا بأن الحلول والاتحاد مرفوضـان لديه تماماً، فإن اعتقد الناظر إلى مؤلفاته بأنه يقول بذلك، فليْعلم هـذا النـاظر أن ذلك كان من حيث مفهومه، لا مـن حيـث مـا أراده الجيلـى[4] .. ولكننـا فـى قصيدته النادرات العينية ، يمر علينا قوله :

---

(١) الجرجانى : التعريفات ، ص ٦.

(٢) القاشانى : اصطلاحات الصوفية، ص ٢٤.

(٣) قوله :

تنزَّه رَبِّى عَنْ حُلُولٍ بِقُدْسِــهِ   وحَاشَاهُ مـا بالإتِّحَــادِ تَجَامُــعُ

(٤) الإنسان الكامل ١/ ٥.

وَغُصْ فِي بِحَـارِ الاتِّحَـادِ مُنَزَّهًا
عَنِ المَزْجِ بِالأَغْيَارِ إِذْ أَنتَ شَاجِعُ[1]

وجاء البيت ، ضمن عدة أبيات (من ١٨٠ إلى ٢٨٥) يتوجَّه فيها الجيلى بالخطاب إلى المريد، مبيناً له علامات الطريق ابتداءً من **إطلاق الحق** في كل المرائى إلى أن تفجأ هذا المريد : **الشموس الطوالع**. أما هذا البيت ، فقد جاء في منتصف الطريق، كواحدة من تلك العلامات التى يمر عليها ذلك العارج نحو النور، فيرى فى مشهد من المشاهد النورانية، أن الحسن الإلهى المبتدِّى فى المظاهر المرئية ، هو صورة للجمال الإلهى المتجلى فى تلك المظاهر؛ ومن هنا، فعيْن المحقق إنما تقع على الصانع وليس على الصنعة.

ويقول الجيلى إن الالتباس الذى وقع فيه إبليس – ومنه اشتق اسمه[2] – حين رفض السجود لآدم ، كان سببه أنه نظر بعقله إلى الصنعة التى هى آدم، و لم ينظر إلى الصانع وهو الحق تعالى. ولو كان إبليس قد شاهد الصانع فى الصنعة لكان سَجَدَ، كما سجدت الملائكة تنفيذاً للأمر الإلهى، أما هو ؛ فقاس بعقله، فساء ظنه، والتبس عليه الأمر (وإن كان كل ذلك، قد قدِّر أصلاً؛ فجرى عليه المقدور).

ولذلك فإن البيت السابق مباشرةً على البيت الذى ذكر فيه الجيلى كلمة **الاتحاد** كان تحذيراً من الجيلى لمريده، من **التلبيس** الذى وقع فيه إبليس، فيقول الجيلى للمريد:

---

(١) النادرات ، بيت ٢٠٨.

(٢) يقرر الجيلى ، كما قرر الحلاج من قبل فى طاسين : الأزل والالتباس ؛ أن إبليس كان اسمه عزازيل ولكنه لما وقع فى الالتباس تغير عليه الاسم ، فسمى إبليساً .. (الإنسان الكامل ٣٨/٢).

فَلاَ تَكُ مَعْ إِبْلِسَ فِي شِبْهِ سِيرَةٍ
وَدَعْ قَيْدَهُ العَقْلِيَّ فَالعَقْلُ رَادِعُ[1]

وعلى ذلك، فإن دعوة الجيلى لمريده بالغوص فى بحر الاتحاد، هى دعوة ذوقية، يعنى الجيلى فيها بالاتحاد: إثبات شهود الصانع - بعين التحقيق - وعدم النظر إلى المظاهر بعين العقل، كما فعل إبليس . ثم على المريد أن ينزه الله تعالى عن المزج بالأغيار فى هذه المرتبة، فلا يعتقد أن رؤيته للحق هى ذات رؤيته للمظاهر والأغيار، وإنما يدرك أن الحق عزّ وجلّ، تعالى عن الامتزاج بالأغيار، وتفرّد بذاته عن ذواتها. فإذا وصل المريد لتلك الدرجة، وعاين ذلك المشهد الإلهى، أدرك آنذاك أنه متطلّع ببصيرته إلى أنوار الوجود الإلهى، التى هى تجليات تتوالى كأمواج البحر .. أما المخلوقات والمظاهر، فليس لها وجود فى هذا المشهد، حتى يُعتقد بامتزاج الحق وإياها .

وبهذا المعنى ، يدعو الجيلى للغوص فى بحر هذا المشهد ، دون التفات إلى معنى من معانى الحلول والامتزاج؛ فقد تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فهو شهود لا من حيث **المظاهر** .. ولكن من حيث **الظاهر** والباطن والأول والآخر، وذلك هو معنى ***الوحدة*** التى يقول بها الجيلى .

الوحـدة

فى المعنى الشائع ، نجد الوحدة Unity فى مقابل الكثرة لأنها كون الشيء بحيث لاينقسم ، والكثرة كونه بحيث ينقسم[2] . والوحدة -فى اللغة- من التوحيد ؛ يُقال رجل متوحِّد : أى لايخالط الناس ، وتوحَّد برأيه : تفرَّد به[3] .

---

(١) النادرات ، بيت ٢٠٧.

(٢) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى (دار الكتاب اللبنانى ١٩٧١) ٢/ ٥٦٧.

(٣) ابن منظور : لسان العرب ٣/ ٨٨٨.

وفى الاصطلاح، هناك نوعان من الوحدة. الأولى **وحدة الوجود** Pantheism بالمعنى الفلسفى، والأخرى تُعرف بوحدة الشهود. أما وحدة الوجود، فهو: *مذهب الذين يوحدون الله والعالم، ويزعمون أن الكون هو الله*(1). ويذهب بعض المفسرين إلى أن تصور **وحدة الوجود** نشأ فى المدرسة الإيلية، إذ أنهم ردوا الوجود إلى واحد ؛ وكانت لدى **طاليس Thales واكسنوفان Xanophanes** بعض الأفكار عن الوحدة، فقد قال طاليس بأصل **واحد** للكون هو الماء. وكذلك عرض اكسنوفان لتلك النظرية فى وحدة الوجود، حين انتقد **هزيود Hesiod وهوميروس Homer** فيما يتعلّق بالخلود والتشبيه الذى خلعاه على آلهة الأولمب. ولكن فكرة اكسنوفان الخاصة عن الألوهية، ما زالت مبهمة على الرغم مما ذهب إليه أرسطو، من أن اكسنوفان كانت لديه نظرية شمولية للكون، عندما ذهب إلى أن الواحد One هو الله God(2).

إلا أن مذهب وحدة الوجود، قد ظهر بشكل واضح فى العقيدة الفيدية؛ حيث تؤمن هذه العقيدة بأن **براهما** هو الحقيقة اللانهائية التى ليس من الممكن تعريفها(3). وتتصوَّر النصوص الفيدية عملية **الخلق** بهذا الشكل الذى جاء فى هذه الأنشودة من الرج فيدا، حيث تقول إحدى الفقرات:

كان ظلام .. فى أول مرة مختفياً فى الظلام.
هذا الكُلّ كان عماءً غير مميز
كل ما وُجد آنذاك، هو الفضاء واللاشكل ..
وبالقوة العظمى الباعثة للحرارة

---

(1) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى، الجزء الثانى، ص ٥٧٩.

(2) Encyclopedia of Philosophy (New York - London, 1972) Vol.6 p.31. Art. Pantheism.

(3) Abid, p.32.

وجُدت الوحدة [1] .

ويرى الدكتور الحينى، أن نظرية وحدة الوجود إنما جاءت فى اليوبانيشادات[2] الهندوكية، فقد طوَّر الشراح المتأخرون آراء المدارس القديمة، وألّفوا منها مذهباً تاماً ومتناسقاً ظهر بشكل واضح فى فلسفة التعدد Samkyya وفلسفة الوحدة Vedanta[3] .

... وإذا كان ما سبق هو مثال لما يمكن تسميته بوحدة الوجود الدينية، فإن أفكاراً أخرى نجدها عند ديدرو وهولباخ وبعض الفلاسفة الهيجليين، مما يمكن تسميته بوحدة الوجود الفلسفية ؛ حيث يغلب على هذه الأفكار طابعٌ مادى، فيذهب هؤلاء والفلاسفة إلى القول بأن العالم وحده هو الموجود الحق، وليس الله سوى مجموع الأشياء الموجودة فى العالم[4] . وهكذا تغلب فكرة المادة على هذه الفلسفات فلا تسلّم بوجود إلهىٍّ متعال، وترد كل شىء إلى المادة التى هى لديهم حية بذاتها وعنها تنشأ الكائنات جميعا وبذلك تكون وحدة الوجود لديهم، وحدة مادية Material Pantheism[5] ، تذكّرنا بآراء الرواقيون.

ولم ينقطع الاعتقاد فى مذهب الوحدة، وما زالت عقول المفكرين تدور حول هذه النظرية حتى اليوم.. فها هو عبد الجبار الوائلى يعطينا، من العراق،

---

(١) د. محمد الحينى : فى العقائد والأديان ، ص ١٠٤.

(٢) اليوبانيشادات هى شروح على النصوص الفيدية الأربعة التى ذكرناها من قبل، ويقول المفسرون: إن معنى كلمة يوبانيشاد Upanishad هو الجلوس بقرب أو الجلوس مقابلاً! وذلك يعنى عدم الاتصال المباشر بها .. وقد بقيت من هذه الشروح مائتان وخمسون يوبانيشادة تقريباً (فى العقائد والأديان، ص ١٠٦).

(٣) د. محمد الحينى : فى العقائد والأديان ، ص ١٠٨.

(٤) المعجم الفلسفى (د. جميل صليبا) ص ٥٧٩.

(٥) المعجم الفلسفى (مجمع اللغة العربية) ص ٢١٢.

فكـرة، يحـاول خلالها أن يضع نظرية فيما أسماه بوحدة الوجود العقلية.

ويورد الوائلي انتقـادات شوبنهور لأصحـاب مذهـب وحـدة الوجـود ، كقوله : إن أصحاب هذا المذهب لم يضعوا شيئاً سوى أنهم أضافوا مرادفاً آخر لاسم الكون فزادوا اللغة كلمة، و لم يزيدوا العقل تفسيراً، ولا الفلسـفة مذهبـاً، ولا الدين عقيدة[1] .. ثم يعرض الوائلي فكرته هو عن (وحدة الوجود العقليـة) فيقول بأن كل ما فى الوجود عقول متفاوتة الدرجات ، ومن مجموعها يتكـوَّن العقل العام كما يتكون العقل الجزئـى مـن مجموعـة أفكـاره العقليـة، التـى هـى عقول بسيطة. ومعنى هذا أن الطبيعة تتكوَّن من مجموعـة مـن العقـول البسيطة المختلفة الدرجات، والعقل العام يتعقل بمجموعة عقوله الجزئية ثم يقول: *وعليه، فوحدة الوجود التى نعتنقها، تجعل من الوجود عقلاً شاملاً، يحتـوى كـل شـىء ولا شىء يحتويه*[2] .

وبغضّ النظر عن سلامة تلـك الفكـرة التـى يعتنقها الوائلى مـن الناحيـة الدينية، فإننا نرى : إنها مجرد رغبة ملحة فى إقامة مذهب فلسفي، كان المؤلـف قد حاول إرساء دعائمه على اكتشافات العلم ونتائجه.. وتلـك النتـائج، لاتفتـأ يطـرأ عليهـا التعديـل ، وإثبـات بطـلان النتيجـة الأولى بالنتيجـة الثانيـة والثانيـة بالثالثة.. إلخ، وما بنى على باطل فهو باطل.

على أى حال ، فإننا نجد شتى الصور من عقيدة الوحدة التى يمكن ردهـا إلى ثلاثة أشكال متميزة :

* وحدة الوجود الدينية، التى تظهر فى العقـائد الهندية القديمـة ؛ والتـى تعطى الفيدانتا مثالاً لها .

---

(١) عبد الجبار الوائلى : وحدة الوجود العقلية (منشـورات عويـدات ، بيروت -باريس ١٩٨٣) ص١٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٥، ١٧٨ .

* وحدة الوجود الفلسفية، التى يغلب عليها الطابع المادى، على النحو الذى نجده عند الرواقيين وعند كل من **ديدرو و هولباخ** حيث تكون المادة هى الأصل وهى الكل.

* وحدة الوجود التى سماها الوائلى **العقلية** والتى ترد الوجود إلى عقل واحد؛ وهى فكرة تتشابه مع بعض الأفكار الأخرى فى الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة.

أما الوحدة فى المفهوم الصوفى، عند عبد الكريم الجيلى وغيره من الصوفية . فقد خصصنا الفصلين الثانى والثالث من هذا الباب للبحث فى حقيقتها، وسوف نرى أنها ابتعدت عن هذه الأفكار والنظريات السابقة. وقامت على فكرة واحدة بسيطة، تقول بأن الله هو -كما تقول الآيات: الأول والآخر والظاهر والباطن. ثم نشأت من تلك الفكرة، نظرية صوفية فى الشكل وفى المضمون ، حاول صوفية المسلمين خلالها، إثبات أن الله وحده هو الحق.. وما سواه باطل ووهم[1] .

وترجع تسمية **الوحدة** عند صوفية المسلمين بوحدة الوجود، إلى تقى الدين ابن تيمية المتوفى ٧٢٨ هجرية، فقد كان الرجل -بقدر ما نعلم- هو أول مَنْ أطلق هذه التسمية[2]. ثم ذكر ابن خلدون (المتوفى ٨٠٧ هجرية) فى مقدمته مذهب **الوحدة المطلقة** الذى استدل عليه بكلام ابن دهقان، ورأى فيه

---

(١) لاحظ قول النبى ﷺ إن أصدق بيت قالته العرب : ألا كل شىء ما خلا الله باطل .. والعبارة النبوية ، هى الشطر الأول من بيت لبيد الذى يقول :

أَلاَ كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلاَ اللهَ بَاطِلُ   وَكُلُّ نَعِيمٍ لاَ مَحَالَةَ زَائِلُ

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل (طبعة المنار) الجزء الأول، ص ١٧٦ .. وانظر أيضاً :

- وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا ، مقال للدكتور إبراهيم مدكور (بالكتاب التذكارى لمحى الدين بن عربى) ص ٢٦٩، ٣٧٠.

كلاماً : *غاية فى السقوط*[1] .

وعموماً ، فسوف نطرح هذه التسميات جانبـاً، إلى أن نتعـرَّف إلى تلـك النظرية فى (الوحدة) التى يمكن القول ابتداءً ، إنها ظهرت فـى الفكـر الصوفـى الإسلامى مع القرن السادس الهجرى، وهـى بذلـك تدخـل ضمـن نطـاق فكـر الحقبة المعرفية التى امتدت من القـرن السـادس وحتـى القـرن التاسـع الهجـرى، وفكانت المعرفة الصوفية فى تلـك الحقبـة تمثـل الحكمـة المتعاليـة التـى ارتفعـت بالإنسان إلى مرتبة الإنسان الكامل، والتى لم تر فى الوجود غير الحكيم الخبير.

(١) ابن خلدون : المقدمة (طبعة الأزهر) ص ٣٩٦.

الفَصلُ الثَاني

الوِحدَة عِندَ الجيلي

تظهر فكـرة (الوحـدة) بوضـوح فـى معظـم مؤلَّفـات الجيلـى، وإن كـان الرجل لايستخدم هذه الكلمة فى العادة .. وتبدو لنا فكرة الجيلـى عـن الوحـدة فى أول مؤلفاته **الكهف والرقيم** حيث يشير إليها بإشـارات ذوقيـة قائمـة علـى أساس من الرمزية الخاصة بأهل الطريق، فيذكر فى هذا الكتاب، الذى ألفه على طريقة علماء الحرف ؛ أن **النقطة** هى إشارة ذوقية إلى ذات الله[1] .

ثم يقرر الجيلى أن من الحروف **ما تكون النقطة فوقـه** وذلـك مقـام : مـا رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ! ومن الحروف **ما تكون نقطته تحته** وهذا مقام: ما رأيت شيئاً ، إلا ورأيت الله بعده .. ومن الحـروف ، مـا تكـون النقطـة فـى وسطه، كالنقطة البيضـاء فى وسط الميـم .. وهذا عند الجيلى محـل : *ما رأيـت شيئـاً إلا ورأيت الله فيه* .

ثم يختتم الجيلى كتابه بجملة أشعار، ألَّفها على طريقة أهل التحقيق، مشيراً فيها إلى **الوحدة** إشارة مباشرة. فيقول فى مطلع إحدى القصائد :

مَا ثَمَّ غَيْرُ سُعَادِ فِى النَّقَا أَحَـدُ
هِىَ الـمَـوَارِدُ حَقّـاً وَهْىِ مَنْ يَرِدُ[2]

ثم يعود الجيلى ليبسط هذه الفكرة على صفحات مؤلفاته، فيعبر عنها نثراً وشعراً، تصريحاً وتلويحـاً .. وكـأن تلـك الفكـرة، الشـغل الشـاغل لـلرجل فـى تآليفـه. وهكـذا ، قـامت لديـه نظريـة متكاملـة الأركـان، انطلاقـاً مـن الفكـرة

---

(١) الجيلى : الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٧ .. وقد ذكر الجيلى ذلك من بعد، فـى واحـد مـن أجزاء مؤلفه الكبير حقيقة الحقائق جاعلاً هذا الجزء بعنوان : كتاب النقطة !

(٢) الجيلى : الكهف والرقيم، ورقة ٨.

البسيطة - التي ذكرناها في نهاية الفصل السابق- والتي لاترى في الوجود غير الله. فالله عند الجيلي هو الوجود الحقّ .. وسؤالنا : وما بال الوجود الخلقي؟[1]

الوجود الحقّي والوجود الخلْقي

يقول عبد الكريم الجيلي: إن **الوجود** لم يعرفه إلا رجلان ؛ رجل شهد العالم مظهراً، والحق تعالى باطن فيه. ورجل آخر شهد الحق تعالى مظهراً والعالم هو الظاهر فيه.. وعلى كلا الوجهين، فما في الوجود إلا حقٌ وخَلْق[2] .

وبهذا المعنى السابق، فالمشاهد لا يرى تحقيقاً إلا الحق بالخلق، أو الخلق بالحق. ولكن ذلك -عند الجيلي- يكون على سبيل الإجمال؛ أما على التفصيل، فللوجود جميعه عند الجيلي مراتب أربعون، تبدأ من الذات الإلهية، وتنتهي عند الإنسان.

وكان الجيلي قد أشار إشارةً سريعةً في **الكهف والرقيم** إلى أن مراتب الوجود **أربعون** ثم عاد في مؤلَّفه المتأخر **مراتب الوجود** إلى تلك المراتب الأربعين، فتناولها بالتفصيل، مشيراً إلى أن أمور الوجود إنما تنقسم وتتفرع حتى تكاد تخرج عن الإدراك والإحصاء ، ولكنها جميعاً محصورة تحت هذه المراتب (الأنطولوجية) الأربعين[3] :

(١) الذات

(٢) الأحدية

(٣) الواحدية

(٤) الألوهية

---

(١) المرجع السابق، ورقة ٣٤.

(٢) الجيلي : حقيقة الحقائق، ص ٦٠.

(٣) الجيلي : مراتب الوجود ص ١٢ .. وقد عرض الجيلي لهذه المراتب في قصيدة النادرات العينية (من البيت ٢٨٦ وحتى البيت رقم ٣٠٠).

(٥) الرحمانية

(٦) الربوبية

(٧) المالكية

(٨) الأسماء والصفات النفسية

(٩) حضرة الأسماء الجلالية

(١٠) حضرة الأسماء الجمالية

(١١) حضرة الأسماء الفعلية

(١٢) الإمكان

(١٣) العقل الأول

(١٤) اللوح المحفوظ

(١٥) العرش

(١٦) الكرسى

(١٧) عالم الأرواح العلوية

(١٨) الطبيعة المجردة

(١٩) الهيولى

(٢٠) الهباء

(٢١) الجوهر الفرد

(٢٢) المركبات

(٢٣) الفلك الأطلسى

(٢٤) فلك الجوزاء

(٢٥) الفلك المكوكب

(٢٦) سماء زحل

(٢٧) سماء المشترى

(٢٨) سماء بهرام

(٢٩) سماء الشمس

(٣٠) سماء الزهرة

(٣١) سماء عطارد

(٣٢) سماء القمر

(٣٣) الفلك الأثير : النار

(٣٤) الفلك المأثور: الهواء

(٣٥) الفلك المستأثر : الماء

(٣٦) الفلك المتأثر : التراب

(٣٧) المعدن

(٣٨) النبات

(٣٩) الحيوان

(٤٠) الإنسان .. وبه تمت المراتب وكمل العالم وظهر الحق تعالى.

والمرتبة الأولى من مراتب **الوجود** الواردة هنا ، هى مرتبة **الذات** الإلهية، التى هى مجهولة الغيب .. ومن هنا فقد : *انقطعت الإشارة قبل الوصول إلى حرمها.*

ويرى الجيلى أن المرتبة الثانية عشر من مراتب الوجود، وهى مرتبة عالم **الإمكان** تنتهى عندها آخر التنزلات الحقية. وبذلك يكون عالم الإمكان مرتبة **وسطى** بين مراتب الوجود الحقى التى يبدأ بالذات، ومراتب الوجود الخلقى الذى ينتهى بالإنسان .. بعبارة أخرى، فالإمكان مرتبة متوسطة بين الحق

والخلق، وبرزخ[1] بين الوجود الحقيقى والوجود المجازى[2] .

وهذا الترتيب الذى يقرره الجيلى، يجعلنا نؤكد أن الرجل كان يفرق - على طريقته- بين الحق والخلق، أو بين الظاهر والمظاهر. إلا أن للجيلى (عند المشاهدة) قولاً آخر فى هذه المراتب الوجودية !

ينظر الجيلى بعين المشاهدة إلى مراتب الوجود الخلْقى، فيرى أنها ليست سوى وجود مجازى، لا حقيقة له عند أهل المشاهدة والتحقيق .. ويضرب الجيلى مثلاً لذلك فى قصيدة النادرات عندما يقول :

وَمَا الخلْقُ فِى التِّمْثَالِ إلاّ كَثَلْجَـةٍ
وَأَنْتَ بِهَا المَاءُ الّذِى هُـوَ نَابِـعُ[3]

وهنا، نرى أن الجيلى ينسب للوجود الخلْقى وجوداً معاراً من وجود الحق .. فهو وجود من حيث النسبة والإضافة .. أما بحكم الحقيقة، فليس (الثلج) إلا (الماء) النابع فيه . ولكن ذلك مشروط عند الجيلى بذوبان الثلج، أى بالنظر إليه بعين الجمع . ويضرب الجيلى مثلاً آخر فى نفس القصيدة فيقول:

كَـذَا الخَلْـقُ فَافْهَمْ إنّهُ مُتَوَهَّـمٌ
وَهَذَا كَقِشْرٍ كَىْ يَصُلَّ مُخَـادِعُ[4]

---

(1) البرزخ : هو الحائل بين الشيئين، وهو -كما يقول الجرجانى - الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح، أعنى الدنيا والآخرة (التعريفات ص ٤٥) ويأخذ القاشانى نفس التعريف (اصطلاحات الصوفية ص ٣٦، ٣٧) وكذلك بالنسبة إلى البرزخ الجامع الذى هو : *الحضرة الواحدية ، والتعيُّن الأول ، الذى هو أصل البرازخ كلها، ولهذا يسمى البرزخ الأول الجامع* .

(2) يقترب كلام الجيلى عن عالم الإمكان، من كلام شيخ الإشراق عن عالم المثل المعلقة الذى يتوسَّط عالم الأنوار والعالم الظلمانى ، أو بين عالم العقول وعالم الحس ؛ وهو عالم الخيال (انظر: أصول الفلسفة الإشراقية ص ٧٤، ٢٢٦) .

(3) النادرات العينية ، بيت ١٦٤.

(4) النادرات ٤٧٣.

وهكذا لا يرى الجيلي في الوجود سوى مراتب للوجود الحقي؛ أما الوجود الخلقي فهو قشرٌ على اللب، فعين أهل الظاهر ترى تعدداً في المظاهر، وبصيرة أهل التحقيق لاتشاهد غير مراتب حقية. فالوهم يصوِّر **المظاهر** والتحقق يكون مع **الظاهر الباطن** في المظاهر .. وفي هذه الدرجة – التي تتلوها درجات أخرى من المشاهدة – يقول الجيلي شعراً :

مَا فِي الوُجُودِ سِوَى مَراتبِ أَرْبَعٍ
هِيَ عَيْنُهَا المَوْجُودُ بِارْتِقَاءِ

ذَاتٌ وَأَوْصَافٌ وَأَسْمَاءٌ لَهَا
وَالرابِعُ الأَفْعَالُ ذَاتُ بَقَاءِ(١)

وحتى ذلك المشهد، فالجيلي لم يصل بعد إلى مشهد الوحدة، إنما هو فقط يدرك معنىً صوفياً خاصاً للألوهية.. تُختصر معه مراتب الوجود **الأربعين** إلى مراتب **أربعة** للذات الإلهية .

الألوهية عند الجيلي

في قصيدة النادرات، وبعد أن انتهى الجيلي من الكلام عن **المحبة** بالمفهوم الصوفي .. التي هي **آخر** طور من أطوار العلم، **وأول** طور من أطوار المعرفة؛ يقول:

عَلَى عِلْمِيَ مَعْنَاكَ ضِدَّانِ جُمِّعَا
وَيَا لَهْفِي ضِدَّانِ كَيْفَ التَّجَامُعُ(٢)

يرى الجيلي، بنظرة المتجرد، أن **الألوهية** جامعة بين الأضداد، فهي حَقٌّ وخلق ! وذلك من حيث أن الألوهية، هي مظهر الأسماء والصفات كلها، بحكم

---

(١) حقيقة الحقائق ص ٧.

(٢) النادرات ١٠١.

ما يستحقه كل واحد منها، فيظهر فيها : المنعم والمنتقم والهادى والمضل .. وغير ذلك! وعلى ذلك، فالألوهية عند الجيلى تشتمل بمجلاها ، أحكام جميع المجالى **الحقية** فهى بهذا المعنى مجلى: *إعطاء كل ذى حق حقه*(١) .

ومن ناحية أخرى، يرى الجيلى أن الله تعالى، قد جعل لاسم **الخلق** محلاً من ذاته: *كما رسم لاسم الحق حكماً من ذاته*(٢). فجمعت ألوهيته بذلك، بين الحق والخلق من حيث أن **الخلق** هو صفة الخالق، كما أن الخلق هو مظهر الحق - عَزَّ وجَلَّ - ومُظهره(٣) . وبهذا المعنى، يذهب الجيلى بعيداً، فيقول فى عبارة عليها أثر رعونةٍ ، إن : *الألوهية جمعت بين الحق والخلق، بل جمعت بين ذل العابد وعز المعبود* !! وكان أفضل من ذلك، تصويره لنفس المعنى الذوقى، حين أشار فى النادرات، فقال مخاطباً ربه :

ولَكِنَّهـــا أَحْكَـــامُ رُتْبَتِكَ اقْتَضَـــتْ
أُلوهِيَّـةً لِلضِّـــدُّ فِيهَـــا التَّجَـامُعُ(٤)

وعموماً، فالجيلى لايرى غير الله - الذى هو عنده اسم لمرتبة الألوهية(٥) - فى جميع المراتب **الحقية والخلقية** فهو الموجود على الحقيقة، الذى أحاطت ألوهيته بكل المراتب، وجمعت كل المظاهر الحقية والخلقية على عمومها. فأحاط فلك الألوهية بالقديم والحادث، والحق والخلق؛ بل أحاطت الألوهية عند الجيلى بالوجود والعدم، فى **وحدة** لا يخرج منها شئٌ من حقائق الوجود ومظاهره.. إذ

---

(١) الإنسان الكامل ١/ ٢٧.

(٢) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢.

(٣) يظهر هنا التأثير القوى للأثر الذى يعتد به الصوفية : كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعُرف فخلقتُ الخلق، فبه عرفونى .

(٤) النادرات ١٦٢.

(٥) الإنسان الكامل ٢٣/١ .. ويقول الجيلى فى هذا الموضع : والله هو اسمٌ لرب هذه المرتبة الألوهية ولايكون ذلك إلا لذات واجب الوجود، تعالى وتقدَّس .

تلاشت هذه المظاهر فى واحد هو الله من حيث افتقارها إلى الواحد ووجودها به، ومن حيث أن وجودها نسبةٌ وإضافة، ولذلك كان الله فى هذا المشهد – كما تقول النادرات : *عنهن ساطع*[1] .. ومن ذلك كله، يخرج الجيلى إلى نفى الكثرة الموهومة ، وإثبات وحدة الواحد :

وَاجْزِمْ وَقُلْ إِنَّ الوُجُودَ جَمِيعَهُ
لِلوَاحِدِيَّةِ مَظْهَرُ الإِجْلاَءِ
وَالوَاحِدُ القَهَّارُ قَامَ بِوَحْدَةٍ
فِى كَثْرَةِ التَّعْدَادِ وَالظَّهْرَاءِ[2]

ويؤكد الجيلى على أن هذا التحقُّق، لايكون بطريق العقل، ولايدرك بالفكر .. ولكن تلك المعرفة حصّلتْ عنده (ذوقاً محضاً) يعطيه التجلّى الإلهى المعروف بالتجلى **العام** الذى هو : موضع حيرة الكمّل من أهل الله.

ويقرر الجيلى فى **المناظر الإلهية** أن الوحدة : منظرٌ إلهى وتجلٌ، قَلَّ أن يدركه المخلوق – وليس فيه راحة بوجه من الوجوه – وفى هذا **المشهد** يُسلِب الحقُّ تعالى العبدَ من حُلل الدعاوى الكاذبة الخادعة، المشعرة بوجود موجود سواه عز وجل، فيرى السالك أن أنوار الحق قد تجلت فى الموجودات بغير حلول ولا شبه نقص، بل بحكم **الوحدة الإلهية** التى هو عليها منذ كان.. وقد وجدنا ذلك -يقول الجيلى- ذوقاً عياناً، وحقاً وحقيقة : *فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر*[3] .

---

(١) النادرات ١٦٧.. والإشارة هنا إلى الموجودات كلها.

(٢) حقيقة الحقائق ، ص ٦.

(٣) المناظر الإلهية ص ٣٤ .. يردِّد الجيلى فى نفس المعنى، شعراً، فى قصيدة النادرات (بيت١١٧):

وَلا تَطْلُبَنْ فِيهِ الدَّلِيلَ فَإِنَّه ... وَرَاءَ حِجَابِ العَقْلِ تِلْكَ الوَقَائِعُ

وقد أشار الجيلى فى قصيدة النادرات، إلى أن تلك الحقائق إنما هى قائمة على أساس من الآيات القرآنية :

فَقَدْ خَلَقَ الأَرْضِينَ بِالحقِّ وَ السَّمَا
كَذَا جَاءَ فِى القُرآنِ إِذْ أَنْتَ سَامِعُ
وَمَا الحقُّ إِلاّ اللهُ لاَ شَىْءَ غَيْرُه
فَثَمَّ شَذَاهُ فَهْوَ فى الخَلْقِ ضَايِعُ[1]

ويقول الجيلى فى **الإنسان الكامل** أنه لايضع شيئاً فى كتابه، إلا وهو مؤيَّدٌ بالكتاب والسنة؛ ويطلب من الناظر إلى مؤلَّفاته، أن يتريَّث عند مطالعة هذه الحقائق، فإذا لاح للناظر شىءٌ مخالف للكتاب والسنة، فلْيتوقف هذا المطالع عن الاعتقاد فى ذلك، وعن العمل به، إلى أن يفتح الله عليه بتلك الحقائق؛ ثم يحصل له الشاهد على ذلك من كتاب الله تعالى أو سنة نبيه[2]. ويؤكد الجيلى أنّ كل علم لايؤيِّده الكتاب والسنة، فهو ضلالة.

والحقيقة، فإن **التأويل الصوفى** أو الإدراك الذوقى لمعانى القرآن، كان دوماً عنصراً أساسياً فى بناء النظرية الصوفية فى تلك الحقبة . فالجيلى لايفتأ يورد ، متأولاً، بعض الآيات القرآنية التى تشير إلى الوحدة الإلهية، مثل :

﴿هُوَ الأَوَّلُ والآخِرُ والظَّاهِرُ والبَاطِنُ﴾[3]

﴿فأَيْنما تُوَلوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ ..﴾[4]

---

(١) النادرات ١٨٢، ١٨٣...والإشارة فى الأبيات إلى قوله تعالى ، فى سورة الروم، الآية الثامنة ﴿مَا خلَق اللهُ السَّماواتِ والأرضَ ومَا بَيْنهُمَا إلاّ بالحَقِّ ..﴾

(٢) يقول الجيلى: إن فائدة التسليم وترك الإنكار، هو خوف حرمان المطالع -أو المريد- من معرفة تلك الحقائق؛ فإن من أنكر شيئاً من علوم الصوفية حرم الوصول إليه (انظر تفصيل الجيلى للوجوه التى يرد عليها العلم فى : الإنسان الكامل ١/٥، ٦.

(٣) سورة الحديد ، الآية الثالثة .

﴿مَا خَلَقْنَا السمَّاوَاتِ والأَرْضَ ومَا بَيْنَهُمَا إلاَّ بِالحقِّ﴾[1]

﴿فإِذَا سَوَّيْتُه ونَفخْتُ فِيه مِن رُّوحِي﴾[2]

﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حتى يتبيَنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحقُّ ﴾[3]

ومن ناحية أخرى، فإن النظرية فى تلك الحقبة، تصبح أداةً تفسيرية للأبيات والنصوص القرآنية. فالجيلى يتناول قوله تعالى فى الآية الكريمة ﴿لَوْ أَنفقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ولكِنَّ اللهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ..﴾ فيقول فى ذلك متأولاً، وطبقاً لفكرته فى الوحدة : *ما كان يمكنك يا محمد ﷺ -ويجوز أن يكون الخطاب لكل مستمع- أن تؤلف بإنفاق ما فى الأرض جميعاً بين قلوبهم، ولكن الحق تعالى بكماله وقوته، ألّف بين أجسامهم وذواتهم وصفاتهم .. ألف بين طائفة بصفاته، وألف بين طائفة بأفعاله. بل ألف بين الجميع بذاته وجميع صفاته*[4] .

وأخيراً فالجيلى يقرر أن العالم خيال[5] أو هو صور لوجه واحد تنوّعت أساريره فى مرآة ، حتى بدا ذلك الوجه متنوعاً، فالتنوع هنا، هو التجليات

---

(٤) سورة البقرة ، آية ١١٥.

(١) سورة الأحقاف ، الآية الثالثة.

(٢) سورة الحجر ، آية ٣٥.

(٣) سورة فصلت ، آية ٥٣.

(٤) الكهف والرقيم (مخطوط) ورقة ٢٣.

(٥) يصور الجيلى هذه الحقيقة فى الإنسان الكامل وفى النادرات العينية نثراً وشعراً، فلا يفتأ يذكر أن الوجود ما هو إلا خيال ، وليس من حقيقة إلا الله .. انظر مثلاً قوله فى الإنسان الكامل ٢٥/٢) حيث يقول :

إنَّ الخَيَــالَ حَيَـــاةُ رُوحِ العَالَمِ ... هُوَ أَصْلُ بِيك وَأَصلُ ابْنِ الآدَمِ
لَيْسَ الوُجُودُ سِوَى خَيَالٍ عِنْدَ مَنْ ... يَدْرِى الخَيَالَ بِقَدْرِه المتَعَاظِـــمِ

الإلهية في مظاهر الوجود بضرب من التجلي الذاتي. هـذا عـن الصـور المتنوعـة التي تظهر في مرايا الوجود، أما عن حقيقة ذلك، فليس سوى وجه الله الذى :

أينما تولوا فثمّة وجهه الكريم.

وليس المراد -طبقاً لفكرة الجيلى عن الوحـدة والألوهيـة- مـن العـالم، إلا ظهور الأسماء الإلهية، ومعرفتها بآثارها. وليس المراد مـن ظهورهـا ومعرفتهـا إلا ذات الله تعالى. فالحق سبحانه وتعالى هو المتجلّى فـى مظـاهر أسمائـه وصفاتـه؛ وأسماؤه وصفاته، تجليات فى الوجـود، أى ظهـور فـى المخلوقـات. فرجـع إليـه تعالى، الوجود المنسوب إلى المخلوق، وكذا الوجود المنسوب إليه، فلـه الوجـود جميعه .. وهذا ، عند الجيلى[1] : *حقيقة التوحيد*.

التوحيـد

التوحيد عند الجيلى أمرٌ عظيم، لا يحظى بحقيقته إلا الكُمَّل مـن الأوليـاء ، أو ما يدعوهـم الجيلى بالأفراد من الرجال[2] .. فمـا هـو التوحيـد الـذى يقصـد الجيلى إليه ؟

يقول الجيلى: إن العالَم استوى فـى الوجـود بـالله ، كمـا بينّـا ، وافـترق الناس فى معرفة وجودهم؛ فاستوت طائفة منهـم فـى معرفـة أنهـم موجـودون، وافـترقوا فـى معرفـة موجدهـم. واسـتوت طائفـة منهـم فـى معرفـة موجدهـم، وافترقوا فى معرفـة الإيمـان بـه وبرسـله. واسـتوت طائفـة منهـم فـى الإيمـان بـه وبرسله، وافترقوا فى العمل بمقتضى ما جاءت به الرسل. واستوت طائفـة منهـم فى العمل بذلك المقتضى، وافترقوا فى معرفـة مـا خوطبـوا مـن حقيقـة التوحيـد الوارد على ألسنة الرسل. واستوت طائفة منهم فـى تلـك المعرفـة، وافـترقوا فـى

---

(١) حقيقة الحقائق ، ص ٥٠.

(٢) الجيلى : حقيقة اليقين وزلفة التمكين (مخطوط الإسكندرية رقـم ٧٧١١ح / تصـوف) الورقـة الأولى.

تمييزها. واستوت طائفة منهم فى تمييزها، وافترقوا فى قبولها. واستوت طائفة منهم فى القبول، وافترقوا فى الشهود[1] .. ثم يختتم الجيلى **حقيقة اليقين** بأنه – على الحقيقة– لا عارف با لله غيره. وعلى هذا النحو، كان كل واحد من تلك الطوائف ميسراً لما خلق له، فهم جميعاً عابدون لله، بمقتضى قوله تعالى ﴿إلاّ لِيَعْبُدُونِ﴾[2] ولكن اختلفت عباداتهم ، لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات.

ويرى الجيلى أن العالم ، وهو المرآة التى ظهرت فيها الأسماء الإلهية، كان لابد من ظهور الهداية والضلال فيه؛ فا لله تعالى يهدى من يشاء ، ويضل من يشاء، كما تقول الآيات الكريمة. وعلى ذلك، فإن من أسمائه : الهادى، كذلك، فمن أسمائه : المضل !

قال تعالى ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[3] .. ويتأول الجيلى الآية فيقول: يعنى عباد ا لله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصيلة ، فبعث ا لله النبيين مبشرين ومنذرين، ليعبده مَنْ اتبع الرسل من حيث اسمه **الهادى** وليعبده من يخالف الرسل من حيث اسمه **المضل** .. فاختلف الناس ، وافترقت الملل، وظهرت النحل وذهبت كل طائفةٍ إلى ما عَلِمتْه أنه صواب[4] .

وبهذا المفهوم السابق، يدرك الجيلى المعنى الذوقى لقوله تعالى ﴿وَإِن مِّنْ شَيءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[5] فكل ما فى الوجود عابدٌ لله يسبِّح له، ولكن لانفقه تسبيحه لأن من تسبيح العالمين ما يكون فى الطاعة، ومن التسبيح ما يسمى معصيةً وضلالاً.. ولكن فى الأول وفى الأخير، فالكل غارق فى تجلياته[6] .

---

(١) المرجع السابق، ورقة ٧.

(٢) سورة الذاريات ، آية ٥٦.

(٣) سورة البقرة، آية ٢١٣.

(٤) الإنسان الكامل، ٢/ ٧٥.

(٥) سورة الأسراء ، آية ٤٤.

(٦) يقول الجيلى: إن الله إذا أراد أن يعذِّب العاصين والكفّار، على معصيتهم وكفرهم بعذاب الآخرة؛ أوجد للعبد فى ذلك العذاب لذةً غريزية يتعشّق بها جسدُ المعذَّب العذابَ .. لئلا –

وهكذا كانت عبادة جميع العُبَّاد لله تعالى، حتى عبدة النار وعبدة الكواكب.. لكن هؤلاء عبدوا على صورة واحدة من تجلياته، أو بعبارة أخرى، عبدوا الله على التقييد. ومنْ عبد الله على التقيد بمظهر ومحدث ، فهو – عند الجيلي – مشرك.. أما الموحِّد فهو مَنْ عَبد الله على الإطلاق[1] .

ولايرى الجيلي موحِّدين إلا المحمَّديين ، فإنهم عبدوا الله من غير تقييد، ومن حيث الإطلاق ، فقد عبد المحمديون الله من حيث الجميع، ثم تنزّهت عباداتهم عن تعلُّقها بوجهٍ دون وجه، فكان طريقهم صراط الله إلى ذاته، ولهذا فازوا بدرجة القرب.. لذلك ، فعندما يتناول الجيلي قوله تعالى لموسى ﴿إِنَّنِي أَنَا اللهُ لا إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فاعبُدْنِي﴾[2] يقول الجيلي إن إله يعني إله حقيقي لامجازي، من حيث أن المعبودات جميعاً مظاهر لألوهيته، وأما قوله ﴿فاعبُدْني﴾ فالمقصود به: فاعبدني يا موسى في كل مظاهري.. ومن هنا قالت النادرات:

وَأَطْلِقْ عِنَانَ الحَقِّ فِي كُلِّ مَا تَرَى
فَتِلْكَ تَجَلِّيَاتُ مَنْ هُوَ صَانِعُ[3]

وهكذا لم يصح التوحيد – بالمعنى الذى قصد إليه الجيلي – إلا للمسلمين، فهم أهل التوحيد ، والعارفون منهم: أهلُ حقيقة التوحيد[4] .. وما عدا هؤلاء

– يصحُّ منه الالتجاء إلى الله تعالى، والاستعاذة به من هذا العذاب ! فيبقى العبد في العذاب، ما دامت تلك اللذة موجودة له. فإذا أراد الحق تخفيف عذابه، أفقده تلك اللذة، فيضطر إلى الالتجاء لله، وطلب الرحمة ، وهو –تعالى– من شأنه أن يجيب المضطر إذا دعاه، وإذ يصح من العبد الالتجاء إلى الله تعالى والاستعاذة به .. يعينه الحق من ذلك (الإنسان الكامل ٢/ ٨٧) وتعد تلك القضية من أخطر قضايا التصوف التى وردت عند عبد الكريم الجيلي.

(١) الإنسان الكامل ٢/ ٧٩.

(٢) سورة طه، آية ١٤.

(٣) النادرات ١٨١.

(٤) الإنسان الكامل ٢/ ٨٣.

فكلهم مشركون ، لأنهم عبدوا الله على التقييد، وليس على الإطلاق.

وأهل **حقيقة التوحيد** هم أهل القرب الإلهي، وهم المحققون الذين بنى الله أساس هذا الوجود عليهم، وأدار على أنفاسهم أفلاك العوالم .. وهم محل نظر الحق من العالم، بل هم محل ظهور الحق تعالى، بإظهار آثار أسمائه وصفاته فيهم وعليهم. أما جملة أهل الإسلام ، فهم على سبع مراتب: المرتبة الأولى (الإسلام) والمرتبة الثانية (الإيمان) والمرتبة الثالثة (الإصلاح) والمرتبة الرابعة (الإحسان) والمرتبة الخامسة (الشهادة) والمرتبة السادسة (الصديقية) والمرتبة السابعة (القربة).. وما بعد هذه المرتبة إلا (النبوة) وقد انسدّ بابها بمحمدﷺ[1] :

نَبِيٌّ لَهُ فَـوْقَ المَكَـــانِ مَكَانَـــةٌ . وَمِـنْ عَيْنِـــهِ لِلنَّـاهِـلِينَ مَنَابِـعُ

* * *

تلك هى نظرية الوحدة فى المفهوم الصوفى، كما صورها عبد الكريم الجيلى.. وقد حاولنا عرض النظرية دون إقحام أى عنصر تفسيرى، بل تركنا الجيلى يعبر عن النظرية من خلال أذواقه هو. دون أن نقع - من ناحية أخرى- فى عملية الأسر اللفظى، التى غالباً ما نجد أنفسنا منقادين إليها حين نتعرض لعرض آراء شخصية متميزة مثل شخصية الجيلى.

وتبقى نقطةٌ أخيرة : فى أى جانب من جوانب **الوحدة** يمكن أن نضع تلك النظرية الصوفية؟

للوهلة الأولى ، يبدو لنا الفارق كبيراً بين نظرية الوحدة فى المفهوم الصوفى الإسلامى ، كما ظهرت عند الجيلى، وبين نظرية الوحدة فى مذهب الفيدانتا الهندى .. فقد ارتبطت فكرة الوحدة فى التراث الفيدى بمفهوم للألوهية

(١) الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل ٢/ ٨٤.

قائم على التعددية الإلهية التى تجعل من ثالوث (براهما - فشنو- شيفا) عنواناً لمرتبة الإله ، الذى يعبده الهندى الورع فى تثليث مجموعة المبجل[1] ، هذا على حين قامت نظرية الوحدة عند صوفية الإسلام على فكرة بسيطة كل البساطة، مستمدة من أصل قرآنى سليم، تقول ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾

ودون الدخول فى تفاصيل وعلاقة الأفكار الرئيسية لنظرية الوحدة عند الصوفية، وأفكار الفيداتنا.. نقول - كما قررنا بصدد نظرية الإنسان الكامل من قبل - بأن الفكرة لاتنشأ منفردة، بل فى ارتباط بعالمٍ من الأفكار الأخرى التى تسبح فى المجال المعرفى للحقبة التى تنتسب إليها النظرية. ومن هنا فالنظرية الإسلامية فى الوحدة، كما تجلّت فى آثار الجيلى، لا توضع جنباً إلى جنب مع نظرية الوحدة الفيدية .. ولاتدخل ضمن نفس التصنيف.

وكذلك فقد اختلفت نظرية الوحدة عند الصوفية، عن نظرية الوحدة التى قال بها الرواقيون، والتى دعا إليها ديدرو و هولباخ . فنظرية هؤلاء الماديين تقول بأن الكون مادة؛ والصوفية المسلمون يرونه تجليات إلهية.. وخيال.

ولما كان العقل طريق الفلسفة، والذوق طريق الصوفية؛ فقد اختلفت نظرية الوحدة فى التصوف الإسلامى، عن نظرية الوحدة الفلسفية بالشكل الذى جاءت به عند كثير من الفلاسفة (من أمثال اسبينوزا) فقد حاول هؤلاء الفلاسفة إقامة نظرية فلسفية مفسرة للكون، وعلاقته بالوجود الإلهى.. إلخ، هذا فى حين تقوم **الوحدة** عند الصوفية على أساس من **المشاهدة** التى ترى الله وحده .. ولذا ، لايمكن القول بأن النظرية الصوفية فى الوحدة، يمكن أن توضع جنباً مع تلك النظريات الفلسفية - من أمثال نظرية الوائلى فى وحدة الوجود العقلية -لاختلاف المنهج والغاية فى كلا الاتجاهين.

(١) فلسفة الهند فى سيرة يوجى، ص ٥١٨.

فأية تسمية يمكن أن نطلقها على تلك النظرية الصوفية فى الوحدة ، كما ظهرت عند الجيلى؟ .. لننظر أولاً فى التسميات السابقة :

* كانت تسمية ابن تيمية للفكرة الصوفية بنظرية **وحدة الوجود** غير موفقة إلى حد كبير. فقد رأينا الجيلى ينفى (الوجود الخلقى) فى مشهد **الوحدة** ولايثبت غيراً لله. وعلى ذلك، لايصح القول بأن الصوفى يجعل من **الوجود** وحدة ، فهو يرى فى ذلك الوجود الخلْقى **خيال** .. ومن ثم ، ينظر إلى **الحق** فلا يرى غيره.

* كذلك، فقد كانت تسمية **الوحدة المطلقة** التى أطلقها ابن خلدون، واستدل عليها من كلام ابن دهقان، تسمية غير ذات معنى بالنسبة لموضوع الوحدة كما رأيناها عند الجيلى. إذ لم يقل الجيلى بوجود **قوى** فى الموجودات التى تتضمن بعضها بعضاً، بل قال الرجل: إنه بنسبة الموجودات إلى الموجد، لايبقى غير **الوحدة**. ومن هنا فليست القضية قضية **وحدة** بين الموجودات، بالمعنى الذى فهمه ابن خلدون. سواءً كانت تلك الوحدة، مُطلقة أم غير مُطلقة.

* وكان مؤيدو التصوف الإسلامى، قد أطلقوا على تلك الوحدة، نظراً لارتباطها بالمشاهدة ، اسم **وحدة الشهود** .. ولاندرى هل ذلك يعنى **وحدة** مشاهدة الصوفية للحقائق، أم يعنى ذلك **الوحدة** التى يراها الصوفى حال الشهود. وعلى المعنى الأول، فإن ذلك يقتضى أن يكون كل الصوفية على قدم واحدة .. وهذا بعيد . وبالمعنى الثانى، فلماذا يطلق على فكرة الوحدة بالذات اسم **الشهود** ولماذا يقال عنها إنها شهودية، فى حين أن كل حقائق التصوف عبارة عن شهود وكشف!

ومن هنا ، نقول بأن مسميات الوحدة الصوفية - قياساً على ما رأيناه عند الجيلى - كانت غير دقيقة إلى حد كبير[1] .. و لم نجد لتلك التسميات وجهاً، كى نصف بها (الوحدة) التى قال بها الصوفية، ومنهم عبد الكريم الجيلى، على النحو الذى استعرضناه.

.. ولما كان الصوفى المسلم، عبد الكريم الجيلى، قد بدأ كلامه عن الوحدة من مشاهداته لأنوار الله المتجلية فى كل الأشياء، وانتهى بكلامه فى الوحدة إلى نفى الأغيار عن الله فى ذلك المشهد ...ولما كان الرجل لا يرى غير الله وتجلياته ، فسوف ندعو فكرته باسم :

الوحدة الإلهية .

(١) لم يستخدم الجيلى أياً من تلك المسميات الخاصة بنظرية الوحدة.

الفَصلُ الثَالِث

الوحــدَة الإلهِيّة بين الجيلى والصّوفية

رأينا فى الفصل السابق، كيف عالج الجيلى موضوع الوحدة. وفى هذا الفصل، نستعرض موضوع الوحدة عند غيره من الصوفية، لنرى ما إذا كان الجيلى قد تفرّد بالقول بالوحدة، أم أنها كانت - كما كانت نظرية الإنسان الكامل - موضوعاً من الموضوعات المهمة التى شغلت صوفية هذه المرحلة على اختلاف شخصياتهم .

ولعل من أكبر الشخصيات التى عبَّرت مؤلَّفاتهم عن موضوعات الفكر الصوفى فى تلك الحقبة ، هو الشيخ الأكبر : محى الدين بن عربى. ومن هنا، سوف نبدأ بعرض آراء الشيخ الأكبر ، ثم نعرض لما ذهب إليه الشاعر الصوفى عمر بن الفارض، وأيضاً ، ما قرره ابن سبعين فى هذا الصدد.

ونود فى البدء أن نشير إلى أن كلمة **وحدة الوجود** لم تَرِدْ عند ابن عربى، مثلما لم ترد هذه الكلمة -كما ذكرنا من قبل - عند الجيلى.

ابن عربى

يرى ابن عربى ، أن الحقيقة الإلهية تتعالى أن تُشهد بالعين(١) . ولذلك فقد جعل الله الموجودات مرآة تتجلى فيها أسماؤه تعالى وصفاته، وبذلك يظهر الكنز المخفى الذى أُشير إليه فى الخبر(٢) .

وعلى هذا ، فالخلق عند ابن عربى صورة -أو مثال- الحق، وما الوجود عند ابن عربى إلا : حق وخلق.

---

(١) ابن عربى : المنازلات (مخطوطة المعهد الأحمدى بطنطا رقم ٦٥٨/ ع) الورقة الأولى

(٢) الحديث القدسى : كنت كنزاً مخفياً، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق.. فبه عرفونى.

(أ) الحق والخلق

ينظر ابن عربى فى (المظاهر الخَلْقية) التى تبدو للعين، فلا يشاهد إلا الحق تعالى متجلياً فى تلك المظاهر.. ويحاول أن يعرف الحق، فلا يتعرَّف عليه إلا فى مظاهر الخلق. وهنا يشعر ابن عربى بأن الحق تعالى فى **الخلق** ويشهد الحق – من ناحية أخرى– أنه **غير** هذا الخلق.. فيعبر ابن عربى عن ذلك فى أبياته المشهورة، إذ يقول :

فَالحَقُّ خَلْقٌ بِهَذَا الوَجْهِ فاعْتَبِرُوا
وَلَيْسَ خَلْقاً بِهَذا الوَجْهِ فَاذَّكِرُوا
مَنْ يَدْرِ مَا قُلْتُ لَمْ تُخْذَلْ بَصِيرَتُهُ
وَلَيْسَ يَدْرِيهِ إلاَّ مَنْ لَهُ بَصَرُ
جَمِّعْ وَفَرِّقْ فَإنَّ العَيْنَ وَاحِدَةٌ
وَهْيَ الكَثِيرَةُ لاَ تُبْقِي وَلاَ تَذَرُ[(١)]

وتتجلَّى فى هذه الأبيات ، بعض معانى **الوحدة** التى قصد إليها ابن عربى. وأول هذه المعانى أن **الحق هو الخلق** باعتبار أن الخلق مرايا مختلفة تعكس حقيقة واحدة، من حيث تجلى هذه الحقيقة فى تلك المرايا . هذا بوجه، وبوجه آخر ، فالحق **غير الخلق** بمقتضى التنزيه الواجب لله تعالى ؛ وهنا يعترف ابن عربى بأنه : *ما ثَمَّ إلا حيرةٌ لتفرق النظر*[(٢)] .

والمعنى الثانى المتجلى فى الأبيات، هو أن تلك المشاهدة، لا يعرف حقيقتها إلا مَنْ كان له بصرٌ وبصيرة، يعنى مَنْ كان ينظر بعين المشاهدة التى ينظر بها ابن عربى .. وإلا ، فالواجب على غير هذا المشاهد أن **يفرق** أما صاحب البصر والبصيرة فإنه فى **الجمع**.

---

(١) ابن عربى : فصوص الحكم ص٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٨.

والمعنى الثالث فى الأبيات، وهو معنى ذوقىٌّ عال : إن الذات الإلهية واحدةٌ وكثيرةٌ فى آن واحد .. واحدةٌ من حيث الأحدية، وكثيرة من حيث تجليها فى المظاهر المتنوعة للمشاهد؛ أما المحقِّق – عند ابن عربى– فلا يرى ثمة غير :

فَلَمْ يَبْقَ إِلاَّ الحَقُّ لَمْ يَبْقَ كَائِنٌ
فَمَا ثَمَّ مَوْصُولٌ وَمَا ثَمَّ بَائِنُ
بِذا جَاءَ بُرْهَانُ العَيَانِ فَمَا أَرَى
بِعَيْنِيَ إِلاَّ عَيْنَهُ إِذْ أُعَايِنُ[1]

ومشهد الوحدة لا يعاينه إلا خلاصة الخاصة. ولذلك، فهذه الأمور من **العيان الصوفى** لاتصح لكل أحد. فهى عقيدة **خلاصة الخاصة** التى ذكر ابن عربى فى الفتوحات أنه ؛ لم يفردها على التعين لما فيها من الغموض ، ولكنه ذكرها متفرقة فى أبواب فتوحاته المكية[2] .

فإذا نظرنا فى **فصوص الحكم** الذى يُعدُّ واحداً من أهم كتب ابن عربى الصوفية بل من أهم الكتب الصوفية فى تلك الحقبة على الإطلاق؛ ألفينا ابن عربى يتناول موضوعات الوحدة والحق والخلق بأسلوب رمزى دقيق ، جَرَّ الكثيرين إلى الخطأ فى فهم عباراته.

يقرر ابن عربى فى الفصوص أنه : ما ثَمَّ إلا حقيقةٌ واحدة، تقبل النسب والإضافات ، التى يكنى عنها بالأسماء الإلهية. وتعطى هذه الحقيقة، لكل اسم يظهر فى الوجود، حقيقته التى تميزه عن غيره، والتى يقوم بها ذلك الاسم. وليس فى الحضرة الإلهية شىءٌ مكرَّرٌ، لتنوُّع تجليات الله تعالى فى أسمائه وصفاته. وعلى ذلك، فما فى أحدٍ من الله شىء –كما ادعى الحلولية– حتى

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٣.

(٢) الفتوحات المكية، السفر الأول، فقرة ٣٢٠.

يكون له الوجوب، ومن أين يصح عليه اسم الغير إذا اقتضى الوجود .. ولكن هذه الحقيقة - كما يقول ابن عربي- لايعلمها إلا العلماء با لله[1] .

ويقف ابن عربي في مشهد قوله تعالى ﴿هُوَ الأَوَّلُ والآخِرُ والظَّاهِرُ والبَاطِنُ﴾[2] فلا يرى ثمة غير الله، فالحق تعالى هو وحده الموجود؛ وما سواه، فصُوَرٌ بنسبةٍ وإضافة. فالله هو الأول والآخر والظاهر والباطن : *وهو عين ما ظهر وما بطن، ليس في الوجود من يراه غيره وليس في الوجود شيء باطن عنه، فهو الظاهر لنفسه، والباطن عن نفسه، وهو المسمى بأسماء جميع المحدثات*[2]. فإن شئت قلت هو الحق، وإن شئت قلت هو الخلق .. وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك ! ولكن بالجملة :

فَـلاَ تَنْظُـرُ العَيْـنُ إلاّ إلَيْـهِ
وَلاَ يَقَـعُ الحُكْـمُ إلاّ عَلَيْـهِ

فَنَـحْنُ لَهُ وَبِـهِ وَفِـي يَـدَيْـهِ
وَفِـي كُـلِّ حَـالٍ فَإنَّا لَـدَيْـهِ[3]

وهكذا يعرف ابن عربي معنى ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾[4] ووجه الشيء: حقيقته ! فالله - على الحقيقة- حقيقة كل الأشياء .. فإذا كان الأمر كذلك ؛ فما هي حقيقة العالم عند ابن عربي ؟

(ب) العالَم

العوالم عند ابن عربي -كما ذكرنا من قبل[5] - أربعة : عالم البقاء، عالم

---

(١) فصوص الحكم، ص ٦٥ وما بعدها .

(٢) سورة الحديد ، آية ٣.

(٢) فصوص الحكم ، ص ٧٧.

(٣) المرجع السابق، ص ١١٣.

(٤) سورة البقرة ، آية ١١٥.

(٥) انظر ما سبق، ص ٩٩.

الفناء، عالم البقاء والفناء، ثم عالم النسب[1] .. إلا أن هذا التقسيم محله الخيال! فالوهم يخلق لكل إنسان فى قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا -عند ابن عربى - هو الأمر العام[2] .

ويرى ابن عربى فى أن العالم -وهو ما يقال عنه سوى الحق -بالنسبة إلى الحق تعالى، كالظِّلّ للشخص .. فالعالم ظل لله، ومحل ظهور هذا الظل الإلهى هو أعيان الممكنات، فعليها امتد هذا الظل ، وهذه الأعيان معدومة؛ فإن اتصفت بالثبوت، فهى لاتتصف بالوجود الذاتى ، فكل شىء هالك إلا وجهه.

وقد أوجد الله العالم ، عالم **غيب وشهادة** لندرك الباطن بغيبنا، والظاهر بشهادتنا . فوصف الله نفسه بالرضا والغضب، وأوجد العالم ذا خوف ورجاء، فيخافه ويرجو رضاه. ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال، فأوجد الإنسان على هيبةٍ وأنس.. وهكذا جميع ما يُنسب إليه تعالى ، ويُسمى به[3] .

وعلى هذا فليس للعالم وجودٌ أصليٌّ عند ابن عربى، بل وجودٌ إضافيٌّ ملحقٌ بوجوده تعالى. ولولا سريان الحق فى الموجوات، ما كان لهذا العالم وجود.. ومن هنا، كان الافتقار من **العَالَم إلى الحق** فى وجوده. وفى ذلك يقول ابن عربى:

فَالكُلُّ مُفْتَقِرٌ مَا الكُلُّ مُسْتَغْنٍ ... هَذَا هُوَ الحَقُّ قَدْ قُلْنَاهُ لاَ نَكْنِي

فَإِنْ ذَكَرْتُ غَنِيًّا لاَ افْتِقَارَ بِهِ ... فَقَدْ عَلِمْتَ الَّذِي بِقَوْلِنَا نَعْنِي[4]

---

(١) الفتوحات ، السفر الثانى، فقرة ٣٣١.

(٢) فصوص الحكم، ص ٨٨.

(٣) فصوص الحكم، ص ٥٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٦.

وعلى ذلك، فما فى الكون إلا ما دلت عليه **الأحدية** وما فى الخيال إلا ما دلت عليه **الكثرة**. فمن وقف مع الكثرة، كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم؛ ومن وقف مع الأحدية، كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين[1] .

وكان لتفرقة ابن عربى بين الله والعالَم على هذا النحو، وقْعٌ طيب لدى تقى الدين **ابن تيمية** الذى -رغم انتقاده للصوفية- ذهب إلى أن ابن عربى هو: أقرب القائلين بـ (وحدة الوجود) إلى الإسلام، وأحسن منهم كلاماً ! وذلك من أجل ما لاحظه ابن تيمية من أن ابن عربى يفرق بين الظاهر والمظاهرة[2] .

.. فإذا كان العالم والموجودات عند ابن عربى وهْمٌ، وخيالٌ، وظِلٌّ للحق سبحانه وتعالى . فما هى حقيقة الألوهية عنده، وكيف نظر ابن عربى -محققاً- إلى الله؟

(جـ) الله

الله عند ابن عربى هو **الموجود** ولا موجود على الحقيقة سواه، وما ثَمَّ غيره تعالى، فهو الوجود الحق، والوجود المطلق ؛ يقول ابن عربى فى الفتوحات:

وقد ثبت عند المحققين أنه ما فى الوجود إلا الله. ونحن إن كنا موجودين، فإنما كان وجودنا به ..[3]

ومسمى **الله** عند ابن عربى، أُحَدِىٌّ بالذات، كُلٌّ بالأسماء[4] . من حيث وحدة الذات الإلهية فى ذاتها من جهة، وتعدُّدها فى مظاهر الخلق من جهة

---

(١) فصوص الحكم، ص ١٠٤.

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل (طبعة دار المنار ١٣٤٩هـ) الجزء الأول ص ١٧٦.

(٣) الفتوحات المكية ، السفر الثانى، فقرة ٩٠.

(٤) فصوص الحكم، ص ٩٠.

أخرى، ولكن **الأحدية** تبقى دائماً في وحدة لاتقبل التبعيض، وليس لأحدٍ فيها قدمٌ.

أما حقيقة **الألوهية** التي يراها ابن عربي ، فهي أمرٌ خاصٌ بهؤلاء الأولياء الذين يسميهم خلاصة الخاصة .. وهم خصوص الخصوص من أهل الله، الذين صانوا قلوبهم كي لا يدخلها غير الله -وما ثم غير- وحفظوا أسرارهم عن التعلق بكون من الأكوان سواه. ويقول ابن عربي: *هؤلاء الأولياء ليس لهم جلوس إلا مع الله، ولاحديث إلا مع الله.. ما لهم معروف سواه، ولا مشهود إلا إياه*[1] . ومن هنا، لم يشهد هؤلاء غير الله؛ فما رأوا في المشاهدة شيء سواه.

وهكذا تقوم **الوحدة الإلهية** عند ابن عربي، على دعامة الكشف الصوفي والتجريد. فالله يظهر لأوليائه، حال شهودهم، في كل المظاهر.. فيضمحل آنذاك وجود الممكنات، ويرجع إليه -تعالى- الأمر كله.

ومن هنا يقول ابن عربي إن الله سبحانه وتعالى، هو، لا غيره. وإن كل ما ندركه، فهو وجوده الحَقٌّ في أعيان الممكنات التي هي له كالظل ؛ فالعالم ما له في هذا المشهد وجودٌ حقيقيٌّ، بل وجودٌ متوهَّم، وهذا هو معنى الخيال[2].

ولما كان ابن عربي يرى الله في كل الأشياء، ويشهده في كل المشاهد، فقد أعتقد صاحب الفتوحات، كُلَّ اعتقادات الخلائق في الإله .. وقال بيته الشعري المشهور :

عَقَـدَ الخَلاَئِقُ فِي الإلـهِ عَقَائِـداً
وَأَنَـا اعْتَقَـدْتُ جَمِيعَ مَا عَقَدُوه

---

(١) الفتوحات المكية، السفر الثالث ، فقرة ١٣٠.

(٢) فصوص الحكم، ص ١٣٠.

ويؤكد الشيخ الأكبر في مواضع عديدة، أن هذا العلم من قبيل الكشف الذوقي، وليس نظراً عقلياً بوجه من الوجوه. وهو يرى ضرورة كتم هذه المكاشفات التي أُغلق بابها عن عامة الناس.. ويستشهد ابن عربي على ذلك، بما فعله أبو هريرة فيما ذكره البخاري، حين قال : حملت عن النبي ﷺ جوابين؛ فأما الأول فبثثته فيكم، وأما الآخر، فلو بثثته لقُطع مني هذا البلعوم ! وكذلك قول ابن عباس في قوله تعالى ﴿اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾(1) لو ذكرت تفسيره لرجمتموني أو لقلتم أني كافر(2) .. وكذلك يستشهد ابن عربي بما أثر عن عليّ بن أبي طالب -كرم الله وجهه- حين كان يضرب بيده إلى صدره ويقول : ها هنا لعلومٌ جمة ! وقول النبي ﷺ : *ما فضلكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشيء وقر في صدره*(3) .

* * *

فإذا كانت هذه، هي **الوحدة الإلهية** عند ابن عربي، فإن ما ذهب إليه الجيلي من بعد؛ إنما يطابق الأصل والفرع فيها. فقد ذهب الرجلين إلى تقرير

---

(1) سورة الطلاق آية ١٢.

(2) أياً ما كان من صحة ما أثر عن ابن عباس، ومن استخدامه لكلمة: كافر؛ فإن لتلك الكلمة عدة وجوه يمكن أن تحمل عليها :

- الكافر بخلاف المؤمن؛ وهو المشهور.
- الكافر وهو المقيم المختبي.
- الكافر من غطى الشيء، فقد كفره؛ ومنه سُمّي الزراع بالكفار لأنهم يكفرون الحب بالتراب؛ وجمعها كفار وكفرة. وفي القرآن الكريم ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الكُفَّارَ نَبَاتُهُ..﴾ (سورة الحديد : آية ٢٠) وإلى جانب هذا المعنى توجد عدة معان لكلمة الكافر (انظر، لسان العرب لابن منظور - مادة: كفر/ وأيضاً : تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، تحقيق أحمد صقر، ص ٥٤) ولا ندري على أي معنى قصد بها ابن عباس، إن صح نسبة القول إليه.

(3) المنازلات (مخطوط) الورقة الثانية .

حقيقة واحدة فى الوجود هى الله الذى نظرا إليه ، وتعلقا بتجليات جلاله وجماله وكماله فى الأكوان .. فرجعا بالأمر إليه، و لم يشاهدا فى التحقيق سواه.

وفى نفس الحقبة، عاش صوفى آخر كان إنتاجه موقوفاً على قصائد من الشعر الصوفى:

ابن الفارض

يعتبر أبو حفص عمر بن أبى الحسن ، الملقّب بابن الفارض(١)، من كبار صوفية الإسلام الذين عبروا عن النظرية الصوفية بأسلوب شعرى. وقد وُلد بالقاهرة سنة ٥٨٦ هجرية، وتوفى بها فى يوم الثلاثاء الثانى من جمادى الأول سنة ٦٣٢ هجرية(٢).

وعلى ذلك، فابن الفارض ينتسب إلى نفس الحقبة التى تعنى بها، وقد عبّرت قصائده عن مواجيد الصوفية وأحوالهم، كما حفلت قصيدتيه: **التائية الكبرى** و **الخمرية** بالكثير من الأفكار الصوفية التى ظهرت فى الحقبة التى عاش فيها(٣).

وفى التائية الكبرى .. يدخل ابن الفارض إلى النظرية الصوفية فى الوحدة الإلهية، مدخلاً ذوقياً يقوم على فكرة **الجمال الإلهى** المتبُّدى فى سائر المخلوقات، فيقول :

وَصَرِّحْ بِإِطْلاَقِ الجَمَالِ وَلاَ تَقُلْ
بِتَقْيِيدِهِ مَيْلاً لِزُخْرُفِ زِينَةِ(٤)

---

(١) سمى بذلك ؛ لأن أبيه كان يثبت فروض النساء على الرجال.

(٢) د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، ص ٣٢.

(٣) تُعدّ هاتان القصيدتان من أروع قصائد الشعر الصوفى الإسلامى وأكثرها تعبيراً عن التصوف الإسلامى.

(٤) ابن الفارض : الديوان (دار صادر) ص ٦٩.

ومن هذا المعنى السابق، ينطلق ابن الفارض إلى أُفق المشاهدة ، فهو ينظر في الموجودات فيرى فيها ظلالاً للجمال الإلهى. وإذا كان الصوفية يعتبرون الجمال هو أصل الحسن وأن الحسن الظاهر فى الأشياء، هو صورة الجمال الإلهى؛ فإن ابن الفارض يرى فى كل حسن، مظهراً لجمالٍ واحدٍ هو الذى نادى بإطلاقه فى البيت السابق؛ ومن هنا يقول فى البيت الذى يتلوه مباشرة:

فَكُلُّ مَلِيحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهَا
مُعَارٌ لَهُ بَلْ حُسْنُ كُلِّ مَلِيحَةِ[1]

ويضع ابن الفارض هنا كلمة **العارية** ليشير إلى أن كل المظاهر الجمالية، إنما هى على سبيل التبعية والنسبة إلى جمال الذات الإلهية، وليست هذه الموجودات بحاويةٍ للحسن عن طريق الأصالة؛ بل بحكم إعارة الحق إياها، تجلياً من تجليات جماله الأزلى الظاهر فى صور الأكوان . وبذلك يكون الجمال الإلهى هو أصل تيك وتلك من مظاهر الحسن التى نراها.

ثم ينتقل ابن الفارض إلى تجلٍّ آخر، يرى فيه **الذات** متجلّيةً فى سائر الأشياء، وذلك من حيث تجلى الجمال والجلال معاً؛ فيقول :

جَلَتْ فِى تَجَلِّيهَا الْوُجُودَ لِنَاظِرِى
فَفِى كُلِّ مَرْئِىٍّ أَرَاهَا بِرُؤْيَةِ[2]

وبذلك يكون ابن الفارض قد تحقّق بمشهدٍ من مشاهد الوحدة الإلهية التى ترى **الذات** فى كل المظاهر التى تتجلى فيها. ولكن ذلك كان عند ابن الفارض مقترناً بحال الشهود الذى عاين فيه هذا المشهد، وإلا ما كان يقول :

وَطَاحَ وُجُودِى فِى شُهُودِى وَبِنْتُ عَنْ
وُجُودِ شُهُودِى مَاحِياً غَيْرَ مُثْبِتِ[3]

---

(١) المرجع السابق ص ٧٠.

(٢) المرجع السابق ص ٦٦.

(٣) المرجع السابق ص ٦٧.

ومثلما قال ابن عربى بالحيرة : **لتفرُّق النظر** . وقال الجيلى من بعد، إن الوحدة منظر إلهى : *ليس فيه راحة بوجه من الوجوه* وإن هذا المشهد. *موضع حيرة الكمّل من أهل الله* .. قال ابن الفارض باللبس[1] فى ذلك المشهد، لا لتباس الحقيقة الأزلية عند النظر إلى الحادثات :

وَأَسْتَارُ لَبْسِ الحِسِّ لَمَّا كَشَفْتُهَا
وَكَانَتْ لَهَا أَسْرَارُ حُكْمِىَ أَرْخَتِ
رَفَعْتُ حِجَابَ النَّفْسِ عَنْهَا بِكَشْفِىَ
النِّقَابَ فَكَانَتْ عَنْ سُؤَالِى مُجِيبَتِى[2]

يتعدى ابن الفارض فى الأبيات مرحلة **اللبس** الذى يلتبس فيه العوام؛ ويتخطاه إلى ما يدعوه برفع حجاب النفس، وآنذاك؛ تنتفى علة الالتباس الذى يؤدى إليه النظر إلى المظاهر. وتبقى حقيقة الشهود ، الساطعة أنواره فى قلب العارف المتحقق، فتجيب الذات طلبه وسؤاله.

ولما كان ابن الفارض شاعراً، فقد وقعت بعض أبياته مواقع قلَّ أن يتجنبها الشعراء ، فقام الرجل برمى سهام شعره وهو فى سكرٍ .. فأشوت !

يستخدم ابن الفارض كلمة الحلول:

مَتَى حِلْتُ عَنْ قَوْلِى أَنَا هِىَ أَوْ أَقُلْ
وَحَاشَا لِمِثْلِى إِنَّهَا فِىَ حَلَّتِ[3]

---

(١) اعتبر الدكتور محمد مصطفى حلمى كلمة اللبس بمعنى اللباس وقرأ الكلمة بالكسر، فكانت لديه تعنى لبس الذات الإلهية فى الموجودات ! ومن هنا قارن بين هذا المعنى وبين الحلول عند الحلاج .

ونرى أن الكلمة إنما استخدمت بالمعنى الذى أشرنا إليه فى المتن؛ وأن صحتها بفتح اللام وليس كسرها.

(٢) ابن الفارض الديوان ، ص ٩٥.

(٣) المرجع السابق ص ٧٣.

ويستخدم كلمة الاتحاد :

وَشَفْعُ وُجُودِى فِى شُهُودِى ظَلَّ فِى
اتِّحَادِىَ وِتْراً فِى تَيَقُّظِ غَفْوَاتِى(١)

.. وما كان لرجلٍ عاش فى تلك الحقبة، أن تطيش كلماته على هذا النحو. وكان يمكن أن يشير إلى معناه بقول آخر، غير ذلك الموهم باعتقاد مخالف للأصول. وعموماً، فقد حاول النابلسى، كعادته ، أن ينفى عنه تلك الاتهامات. كما حاول الدكتور. محمد مصطفى حلمى -بكلماته الذوقية الرقيقة- أن ينفى عن ابن الفارض ذلك؛ من حيث كون الرجل عاشقاً للذات الإلهية.

* * *

وإذا كان ابن عربى قد عُرف بقوله بمذهب (وحدة الوجود) والتى رأينا أنها تسمية غير دقيقة .. فقد حاول أنصار عمر ابن الفارض أن يجعلوا من وحدته (وحدة شهود) بمعنى أنه عاشق فنى فى جمال الذات الإلهية وعاش حياته متغنياً بلوعة عشقه فى حال الفناء.

ومع ذلك، فطبقاً لتطابق ما ذهب إليه الجيلى، وابن عربى من قبله.. ثم ما ذهب إليه ابن الفارض. فإننا نرى أن ابن الفارض، إنما عبَّر عن **الوحدة الإلهية** على طريقته، وبالشكل الذى استطاعه كشاعر صوفى. والحقيقة، فلا داعى لإطلاق **الشهود** على قول ابن الفارض بالوحدة. فكل الأفكار الصوفية التى صاغها ابن الفارض شعراً والتى قيل: إن الفتوحات شرحٌ لإحدى قصائده الشعرية؛ إنما هى حقائق شهودية .. فما الداعى لأن تنفرد **الوحدة** بصفة **الشهود** فالقطب والقطبية عند ابن الفارض، حقيقة أعطتها المشاهدة . والحب عنده، دينٌ أعطاه الشهود .. وكذلك الوحدة.

---

(١) المرجع السابق ص ٨٨ - وانظر أيضاً ، ص ٧١، ٧٥ (فيما يتعلق بالتائية الكبرى وحدها)

فإذا كانت التسميات ، لمسمى واحد ، قد اختلفت من صوفى لآخر، فسُميت الوحدة عند ابن عربى: وجودية. وسُميت عند ابن الفارض: شهودية.. فإن صوفياً آخر، عُرف مذهبه باسم الوحدة : المطلقة.

ابن سبعين

تعرضنا فيما سبق للصوفى الأندلسى عبد الحق ابن سبعين، وعرضنا لفكرته عن المحقق.أو المقرب؛ وقد مَرَّ علينا أن ابن سبعين يرى فى المحقق هو: مَنْ أسْقَطَ الكَثْرَةَ مِنَ الوُجُودِ . وذلك عند ابن سبعين، من خواص التحقيق وأهمّ مقوماته.

والوحدة عند ابن سبعين هى موضوع التحقيق، والمتحقّق بالوحدة عنده هو المقرب (المحقق) الذى يوجّه ابن سبعين مريده إلى ضرورة الاقتداء به[1]. ويستخدم ابن سبعين تسميات عديدة ليُشير إلى الوحدة، منها : الوحدة .. الوحدة المطلقة .. الكل .. الإحاطة .. الإحاطة الحقيقية .. إحاطة الإحاطات.. إلخ[2] .

وفى مؤلّفات ابن سبعين، يستفيض فى الكلام عن المراتب الكلية والجزئية، وعن ترتيب تلك المراتب الوجودية. إلا أنه لايثبت على بيان واحد لهذه المراتب، ولا يستقر على التسميات التى يعطيها لكل مرتبة، فهو يثبت فى مؤلف أمراً، ثم يثبت غيره فى مؤلف آخر[3] ولكن يمكن القول إن الوجود

---

(١) يقول ابن سبعين للمريد : *وأنت إذا خاطبت نفسك ونظرت إلى الحقيقة من حيث هى؛ فكن مع المقرب. وإذا جادلت فكن مع الفيلسوف. وإذا أعطيت الإقناع ودفعت الخصم عن نفسك ، فكن مع المتصوفة . وإذا خلطت وخاطبت المجانين، فكن مع الأشعرية . وإذا شرعت فى التخلق العملى، فكن فقيهاً..* (بد العارف، ص ١٧٢).

(٢) ابن سبعين : بد العارف، ص ١١٢.

(٣) د. التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ٢٠٨.

إجمالاً، عند ابن سبعين : إما **وجود مطلق** هو وجود الله تعالى، أو **وجود مقيد** هو وجود الحادث - ويشير إليه ابن سبعين بقوله : أنا وأنت - ثم هناك **الوجود المقدَّر** وهو وجود مالم يقع بعد .

وتقوم فكرة **الوحدة الإلهية** عند ابن سبعين ، من اعتبار أن (الوجود الإلهى المطلق) هو وحده الوجود الحقيقى، وغيره من مراتب الموجودات، لاَ حِقٌ بهذا الوجود، محوطٌ به .. من حيث أن الذات الإلهية هى **دائرة** الوجود التى تحيط بكل الدوائر، وهى التى تتعلّق الموجودات بها تعلُّق المعلول بالعلة، فترجع أشكالٌ ومراتبُ الوجود، بذلك، إلى وجودٍ واحد .. هو : الوجود المطلق[1] .

ويضرب ابن سبعين مثلاً لذلك فى **الإحاطة** فيقول إن الموجودات ترجع إلى الذات المحيطة بالكل، التى هى مثل مغناطيس، والموجودات كالحديد. والنسبة الجامعة بينهما ، هى **هوية** الوجود، والذى فَرَّقَ بينهما هو: وَهْمُ الموجود.

وهكذا يقول ابن سبعين باقتران التعدُّد ، بالوهم . ويرى أن **الموجودات** إنما هى **وجودٌ خاص** من حيث وَهْمِ الواهم .. أما من حيث الحقيقة التى يشهدها المحقق، فلا وجود إلا للذات الإلهية التى احتوت الكل، وأحاطت بالجميع .. والجميع محله الوهم. وهذا ، ما كان ابن عربى وابن الفارض والجيلى قد ذهبوا إليه أيضاً؛ فقد مَرَّ علينا ، كيف نظر الجيلى إلى مراتب الوجود على أنها مراتب موهومة ومحلها الوهم والخيال . وقال ابن عربى مِنْ قَبْل، إن الله هو الموجود على الحقيقة، وما سواه وهم وخيال . كما قال ابن الفارض بذلك فى تائيته، حين جاء بكلمة **اللبس** ليشير إلى أن وجود الحادثات، مرجعه إلى الالتباس الوهمى الذى يقع فيه كُلُّ مَنْ لم يتحقق.

---

(١) ابن سبعين : الإحاطة ، ص ١٩.

وينفي ابن سبعين بشدة ، كما فعل معاصروه، اعتقادَ الحلول والاتحاد عن مذهبه في الوحدة.. وإلا فكيف يمكن أن تكون وحدة بمعنى ما ثَمَّ غير ثم يُقال بحلول واتحاد ؟ وكلاهما يستلزم حقيقتين أو شيئين يتحدان أو يحل أحدهما بالآخر. ولذلك نفى ابن سبعين الاتحاد ، كما قال بأن جحيم الحلول هو خاطرٌ فاسدٌ من خواطر النفس، قريب من خاطر الشيطان(1) .

ويؤكد ابن سبعين على أن هذه الحقيقة الوجودية المطلقة التي ليس فيها غير الواحد والوحدة التي هو عليها منذ كان ، ليست من قبيل النظر العقلي وإنما تحصل مشاهدةً وذوقاً، ومَنْ أراد أن يتحقَّق بها ، وينالها، فعليه أن: *ينصرف بالجملة إلى الله العليم، بل إليه هو، أعنى القديم الحكيم، وتحيله على التوجه والذكر، لا على التعليم والفكر*(2) ويؤكد ابن سبعين أيضاً على أن الوحدة والإحاطة ، هي من معاني قوله تعالى ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾(3) وأنه : *لا وَهْمَ إلا الوهم، ولا إله إلا الله.. هكذا كان ، وهكذا هو*(4) . وتلك هي الحقيقة التي لاتُفقد ولاتُفتقد ، وهذه هي المعاني التي يشير إليها ابن سبعين في مؤلفاته ، بكلمات يرى أنها : *كنزٌ من كنوز الجنة، بل هي ذات الرضوان والمنة*.

ثم يُمعن ابن سبعين في القول بالوحدة الإلهية ، فيرتقي عن ما أسماه بالوحدة المطلقة، إلى ما يدعوه بالوحدة النقية الخالصة .. حيث تتجرد الوحدة من كل شيء، حتى أنها - الوحدة النقية الخالصة- تكاد تعرى لنقائها وخلاصها، وتتجرَّد لدقتها ؛ عن الوحدة ذاتها .. من حيث أنها تُنكر كل النسب والإضافات، ومن حيث انقطاع الإشارة إليها.

---

(1) ابن سبعين : بد العارف ، ص ١٦٨ وما بعدها.

(2) الإحاطة ، ص ٩.

(3) سورة يس ، آية ٨٣.

(4) الإحاطة، ص ٢٣.

ويدلّل ابن سبعين على الوحدة – التى هى الفكرة المركزية فى مؤلّفاته – بالآيات القرآنية التى يتناولها على محمل التأويل. والتأويل ، كما يقول ابن سبعين : فى شريعة الإسلام ، حُكْمٌ من أحكامها ، وواحدٌ فيها. وحَدُّ التأويل: صرفُ الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله ، وحَدُّه أيضاً : ما احتمل أمرين أحدهما أقوى من الآخر[1] .. وهو يستند إلى بعض الأحاديث النبوية – الصحيح منها وغير الصحيح – استناداً خاصاً. إلى جانب الاستشهاد ببعض المأثورات عن السابقين مثل : *العجز عن درك الإدراك ، إدراك*[2] . وبيت لبيد المشهور، الذى يقول الشطر الأول منه :

أَلاَ كُلُّ شَىْءٍ مَا خَلاَ اللهَ بَاطِلُ

وإلى جانب ذلك كله، فابن سبعين يشير دوماً إلى ما يفيد أن هذه الحقائق، حصلت عنده بطريق الذوق والمشاهدة. وأنها : الحقائق التى رامت إفادتها الهدايةُ النبوية[3] .. ومن هنا، فإنه يرى أنه:

لاغناء فى قول الفلاسفة وآرائهم، ولاخير فى الأشاعرة ومذاهبهم، ولا حاصل فى الفقهاء ورسومهم، ولامفيد فى صوفية التلوين وشطحاتهم . فليس للمحقق إلا علم التحقيق، ولاحاجة له بالصورة، ولامنفعة فى التوحيد[4] ،

---

(١) بد العارف، ص ١٨٣.

(٢) العبارةُ صدرُ بيت شعرى ، مشهور ، ينسب إلى أبى بكر الصديق، رضى الله عنه، يقول :

الْعَجْزُ عَنْ دَرْكِ الإِدْرَاكِ إِدْرَاكُ ... وَالْوَقْفُ فِى طُرُقِ الأَخْيَارِ إِشْرَاكُ

(٣) بد العارف، ص ٢٩.

(٤) يرى ابن سبعين أن اعتقاد المحقق بالتوحيد هو اعتقاد خاص، يتفق مع فكرة الإحاطة أو الوحدة المطلقة، أو الوحدة النقية الخالصة. وهو توحيد لايصح معه توحيد غيره، بل –كما يقول ابن سبعين – يكفر به من لايعلمه.. وهذا التوحيد عند ابن سبعين مقدمة لقضية ، مقدمتها الأخرى: رفض البراهين العقلية، وحدها الأوسط: خير الأمور. والأصغر: الوقار ، والأكبر: التفريد .. والنتيجة: الغبطة .. والقياس : الاستنارة (الإحاطة ، ص ٣).

ولاخير فى الفيض، ولا سعادة فى الحلول، ولافائدة فى الاتحاد، ولاشوق إلى مقام .. ولا نظر للمحقق إلا إلى الإحاطة[1] .

* * *

وعلى هذا النحو، عبَّرت كتابات ابن سبعين عن **الوحدة الإلهية** وهو، وإن أوْغل فى الرموز عند التعبير عنها، وأكثر من الإشارات الدقيقة فى تلويحه بها؛ إلا أن ذلك فى النهاية لم يخرج به عن تلك النظرية الصوفية فى الوحدة الإلهية، وتفاصيلها التى عرضنا لها عند الجيلى أولاً، ثم عند ابن عربى، وابن الفارض من بعده . والوحدة عند ابن سبعين، واحدةٌ من الصور التى عبَّرت كتابات الصوفية -فى الحقبة الممتدة من القرن السادس وحتى التاسع الهجريين- عنها، وكانت تقوم لديهم على دعامة الكشف الصوفى .. فهى مؤيدة به؛ ومستندة إلى تأويلٍ خاص للآيات القرآنية، وإلى تناولٍ ذوقى للأحاديث النبوية الشريفة.

وإذا كانت هذه، هى فكرة ابن سبعين عن الوحدة، والتى يبدو تطابقها مع أفكار ابن عربى وابن الفارض والجيلى ؛ فإن ذلك فى النهاية ما ندعوه بالوحدة الإلهية عند صوفية الإسلام، وهى النظرية القائمة على فكرة واحدة بسيطة مستمدة من حقيقة واحدة، هى أنه : **ما ثم غير الله.**

وإذا كان رجال التصوف الإسلامى قد عبّروا فى تلك الحقبة عن هذه النظرية فى ثوب **فلسفى** فإن ذلك يرجع إلى أن الفلسفة كانت عنصراً من عناصر تشكيل ثقافة الحقبة التى انتسب إليها هؤلاء الرجال، والتى كانت مؤلّفاتهم شهادةً على ثقافتهم التى ظهرت من خلال بعض النظريات الصوفية، ومن بينها نظرية الوحدة الإلهية.

---

(١) الإحاطة ، ص ٥.

وفوق ذلك، فالوحدة وليدة فرط إيمان، وثمرة كشف إلهى؛ تجلى الله به على عبادة الذين أخلصوا .. وخلصوا إليه، فلم يشغلهم سواه؛ فلم يروا فى الوجود سواه، فلم يُثبتوا وجوداً إلا إليه.

وفى حقبةٍ تالية ، ستكون نظرية الوحدة موضوعاً يسيل مداد أقلام الشُّرَّاح حوله، بعدما كانت النظرية قد عُرفت بوحدة الوجود .. فقام أهل الظاهر بالهجوم عليها، وحاول الصوفية فى تلك المرحلة التالية أن يتكلموا فيها، فكان كلامهم اجترارا لأقوال السابقين عليهم. وخلّف الهجوم على النظرية، والدفاع عنها، قائمة طويلة من المؤلفات التى تدور حول وحدة الوجود وهى مؤلفات معظمها مخطوطاً[1] .

وإذا أردنا الإشارة إلى الوحدة الإلهية فى التصوف الإسلامى، بعد تلك الحقبة التى عنينا برجالها فى هذا الباب، كان عبد الغنى النابلسى مثلاً لذلك؛ فقد جاء الرجل ليؤكد كلام السابقين فى الوحدة، ويترك عدة مؤلفات فى ذلك ولاجديد فى معظمها، إلا إصراره البالغ، بل المبالغ فيه، على الوحدة لايصح القول بها إلا فى حال المشاهدة، وأن هذه الوحدة اعتقادٌ خاص بالخاصة لايصلح لأن يكون اعتقاد العامة الذين لاقدم لهم فى أرض تلك الحقائق، فعلى الخاصه التحقق بها قبل ادعائها، وعلى العامة اجتناب القول بها لأنها تدق عن أفهامهم[2] .. وذلك ما تحدث عنه فى أبياته المشهورة التى يقول فيها :

لاتَقُلْ وِحْدَةَ الوُجُودِ إذَا لَمْ
تَفْنَ عَنْ كُلِّ كَائِنٍ مَوْجُودِ

(١) منها رسالة فى وحدة الوجود لعبد الرحمن جامى .. رسالة فى وحدة الوجود للعيدروس .. المورد العذب المورود لذوى الورود فى كشف معنى وحدة الوجود ، لمصطفى البكرى (مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ١٦٧/ تصوف) .. إلخ .

(٢) انظر رسالة النابلسى فى وحدة الوجود ، التى نشرها د. بدوى (فى: شطحات الصوفية) تحت عنوان المسلك الجلى فى حكم شطح الولى.

ثُمَّ تَفْنَى ذَوْقاً بِتَحْقِيقِ حَقٍ
عَنْكَ حَتَّى عَن الغِنَى المَقْصُودِ

وَيَصِيرُ الوُجُودُ عَنْكَ خَفِيَّاً
لَسْتَ تَدْرِى مِنْهُ سِوَى فَرْطِ جُودِ

وَإِذَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ فَاحْذَرْ
مِنْ تَلابِيسِ عَقْلِكَ المَعْقُودِ

وَاجْتَنِبْ وَحْدَةَ الوُجُودِ وَدَعْها
لِرِجَالٍ قَامُوا بِحِفْظِ العُهُودِ

خاتمة

وبعد ،

فقد كان هذا البحث رحلةً ذوقية مع النظريات الصوفية التى عاشت فى الحقبة الممتدة من القرن السادس وحتى القرن التاسع الهجرى، كما كان ثمرة صحبةٍ روحية لرجال التصوف الإسلامى فى تلك الحقبة، ممن نسميهم: الصوفية الكبار.

وأثناء الرحلة، تعرفنا على الصوفى المسلم **عبد الكريم الجيلى** فى سياحاته التى لم تنقطع .. ولم نعرف له داراً، فقد سكن الرجل كل الديار ؛ ولم ينشغل عن سبيل التحقيق ، فجاءت أفكاره بالدقيق من علوم أهل الطريق الروحى.. فلمّا جَانَبَ الجيلى جَنَابَ الأجانب عن طريق الأخيار والأولياء، وعاش بصحبة رجال لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله، ولما لقى ما يلقى الأولياء من ابتلاء وامتحان، وصدق ؛ جاءته من فيض الجود الإلهى عناية، أخذت بيده إلى المعالى، فوضعتْهُ ضمن رجال الطبقة الأولى: طبقة خلاصة الخاصة.

وأثناء الرحلة، توقفنا عند نظرية الإنسان الكامل.. ورأينا كيف عالج الجيلى وغيره من صوفية الحقبة تلك النظرية من جوانبها المختلفة، وكيف اتفق هؤلاء الرجال على كون النبى، عليه الصلاة والسلام، هو الإنسان الكامل بالاتفاق، وكل الكاملين من أولياء الله إنما يلتحقون به .. وفقاً لعبارة الجيلى: لحقوق الكامل بالأكمل.

واتهم صوفية الإسلام بأنهم يرفعون الولى لمكانة فوق مكانة النبى! وعرفنا - من خلال نصوصهم وأفكارهم - أن اتهامهم بذلك كان محض افتراء. فقد كرر الجيلى وغيره من رجال التصوف، أنهم يستمدون من مشكاة النور النبوى المحمدى؛ فكيف يعلونه مرتبة ! وأكد الجيلى فى مناسبات كثيرة، أن معارج الأنبياء دون معارج الأولياء . وأن هؤلاء وهؤلاء ، وإن اتفقوا فى الأصول - وهى المقامات- فقد اختلفوا فى المكانة والترتيب، فمقام النبى أعلى من مقام الولى، ومطلق النبى أفضل من مطلق الولى .. على الرغم من أن القرب يشتمل الكل.

ورُبَّ معترضٍ يقول: إنه لم ير فى النبى ﷺ تلك الصفات التى خلعها هؤلاء الرجال على الإنسان الكامل ! ولهذا المعترض نقول: إننا لانعترض عليه، ولا نعترض عليهم فيما ذهبوا إليه .. وكل ما فى الأمر أن المعترض ينظر بالعين، فتبلغه نصف الحقيقة ؛ وهؤلاء الكبار نظروا بالعين والقلب ، فطالعوا واطّلعوا على حقائق فى النصف الذى لم يبلغه المعترض .

وبإمعان النظر فى حقيقة مقام الإنسان الكامل عند صوفية الإسلام، يتضح لنا أن تلك التسميات المتعددة (الإنسان الكامل - القطب- الحكيم المتأله- المحقق) إنما تعالج موضوعاً واحداً بعينه، هو غاية مراتب السلوك والوصول. والواصل إلى مراتب الكمال، هو عند القوم، إنسان كامل، ومحقق، وحكيم متأله، وقطب. وإلا ، فكُلٌّ من أولئك واسطةٌ بين الله والعالم، وقطبٌ يدور عليه فلك العلم والأمر الإلهيين؛ وكُلٌّ من أولئك مظهرٌ لكمال الذات الإلهية؛ وكُلٌّ منهم لايخرج عن إطار الإسلام .

وعند بحث النظرية الصوفية فى الإنسان الكامل، رأينا أنها نظرية إسلامية المصدر، من حيث كونها صدرت عن حقبة ، ضمن الأحقاب المعرفية التى تُكّون تاريخ الفكر الإسلامى. وفى تلك الحقبة، ظهرت هذه النظرية لتعالج فكرة يعرفها التصوف بمعناه الواسع، هى فكرة **الكمال الإنسانى**، أو كامل

الإنسان الذى يمكن الوصول إلى مرتبته .. وكانت تلك المعالجة **نظريةً** خاصة بحقبة ، ثقافتها نسيج وحدة.

وأثناء الرحلة ، تلبثنا عند نظرية الوحدة .. أبسط النظريات الصوفية فى تلك الحقبة وأكثرها إثارة للجدل. قامت الفكرة على مفهوم بسيط : ما ثَم غير. فأقيمت الدنيا وأقعدت . وهؤلاء الرجال الذين قامت عليهم الدنيا، فى شغلٍ عن ذلك هم وأفكارهم .. فى شغلٍ بالواحد الصمد، لاتشغلهم عنه الأغيار.

وقد حاولنا قبل الدخول إلى نظرية الوحدة، أن نصل إلى تحديد دقيق للكلمات والاصطلاحات الخاصة بأفكار الاتحاد والوحدة .. وعسانا نكون قد وُفِّقنا .. ثم وجدنا الجيلى يقيم فكرة الوحدة الإلهية على دعائم نقل وكشف، عرضنا لما فهمناه منها . ونحن ندرك جيداً، أنه لا تزال خلف الكلمات المسطورة، معانٍ مستورة خفيت علينا لدقتها . ولكن -على سبيل الإجمال- فقد رأينا الجيلىَّ معتداً بالنقل والتشريع، ومتعمِّقاً فى الوقت ذاته بالكشف والتحقيق، فلم نتسرَّع لقبول آرائه أو رفضها .. وإنما توقفنا طويلاً عندها قبل الإنكار والرد ، خاصة وأن كلماته مرموزة ؛ ويقال : لا رد على الرمز !

وبعد الجيلى ، مررنا بنظرية الوحدة الإلهية فى التصوف الإسلامى، كما تجلَّت فى كتابات ابن عربى وابن سبعين ، وفى أشعار ابن الفارض، وعند ذلك رأينا، أن نظرية الوحدة الإلهية – مثلما كان الأمر بالنسبة لنظرية الإنسان الكامل – إنما صدرت عن نفس المجال المعرفى للحقبة التى عاش فيها هؤلاء الرجال ، وكوَّنت النظرية نفس العناصر الثقافية.

فإذا نظرنا فى نهاية الرحلة إلى طبيعة العناصر التى كونت نظريتىْ الإنسان الكامل والوحدة الإلهية – وغير ذلك من النظريات الصوفية فى تلك الحقبة – وجدنا للوهلة الأولى عنصر **التأويل** القائم على (تذوق) الآيات القرآنية والأحاديث تذوقاً روحياً، قوامه: الكشف. وعماده : التحقيق. فتفتّح عن هذا

العنصر، عالـمٌ، من المعارف الخاصة بصوفية تلك المرحلة، وأثمر ذلك: تجربة شعورية فريدة، يُقرأ خلالها النص القرآني، كما لو كان قد نزل في شأن القارىء!

ومن تلك العناصر ، عنصر **الموروث** من التراث الصوفي للحقبة السابقة، في شكل المأثورات عن رجال عاشوا حول النبي، ورجال تبعوهم، كانوا بدايات الطريق .. وتجلى عنصر الموروث أيضاً، في شكل حكايات الصوفية الأوائل وعباراتهم، التي توقَّف عندها رجال التصوف وقفةً تأمُّلية، فإذا بها تعود إلى الأذهان في ثوب جديد.

وكانت **الفلسفة** ضمن العناصر التي شكَّلت معرفة وثقافة تلك الحقبة. ليست الفلسفة اليونانية أو الهندية أو الفارسية، وإنما الفلسفة التي اتخذت شكلاً خاصاً في الفكر الإسلامي بعد القرن السادس الهجري. حيث ظهرت دلالات جديدة لمصطلحات الهيولى والوجود والعدم .. إلخ، كما ظهرت شخصيات الفلاسفة مُرتدِيةً ثوب الحكماء المتألهين.

ومن عناصر تشكيل ثقافة الحقبة **التجربة الصوفية** بكل ما حملت من أشكال فريدة. وهذه التجارب الفريدة، إنما تأتي في كل الأحقاب، لتعبِّر عن الميل الأصيل في النفس الإنسانية إلى الارتقاء والبعد عن آثار الحس؛ وقد تقوى تلك التجربة في بعض الثقافات الإنسانية، فتُسمَّى تصوفاً. وقد تقترن بنوع من التنظير فتدعى تصوفاً فلسفياً، وقد تتخذ - في ثقافة أخرى- شكلاً نظرياً، فتعرف حينذاك بالمثالية.

وبانصهار هذه العناصر، إلى جانب عناصر أخرى كثيرة[1] ، يتكوَّن

---

(١) انظر التناول التفصيلي للعناصر الثقافية التي كونت المجال المعرفي للحقبة التي عاش فيها عبد الكريم الجيلي، في خاتمة كتابنا : عبد الكريم الجيلي، فيلسوف الصوفية (الهيئة المصرية العامة للكتاب - سلسلة أعلام العرب).

المجال المعرفى الذى يأخذ طابع البنية. وفى البنية الثقافية الخاصة بكل حقبة من تلك الأحقاب المنفصلة – والتى تكوِّن عقد الفكر الإنسانى – تتشكَّل المعرفة على نحو خاص .. كتكوينٍ رمليٍّ بصحراء واسعة، تتضح خطوطه وتعاريجه خلال اللغة وخلال الفكر فى تلك الحقبة. فإذا هبت ريحٌ ثقافية عاتية من إحدى الجهات، استلزم ذلك تغيُّراً جديداً لهذا التكوين الرملى، فنتعرَّف على لغةٍ جديدة، وفكرٍ جديد ، يكون –مرة أخرى– نسيج وحدةٍ لايتكرر.

فإذا كانت الحقبة عند أهل اللغة، هى المدة من الدهر التى لا وقت لها ؛ فإن الحقبة عندنا تعنى : *التشكل الخاص لعدة عناصر ثقافية فى فترة زمنية محددة، تظهر فيها ثقافة جديدة وبناء معرفى خاص ، لايمكن أن يتكرر فى حقبة أخرى، لا لشىء، إلا لأن العناصر المكونة له .. لاتتكرر.*

أما عن الحكمة فى ظهور هذا البناء المعرفى الخاص، بتفاعل هذه العناصر والغاية من هذا التحول الثقافى فى تاريخ الفكر الإنسانى، ليتخذ فى كل مرة شكلاً مميزاً.. فهذا يرجع لله تعالى وحده. فما تلك الأحقاب المعرفية، إلا أيام فى الشأن الإلهى ، والله، كل يومٍ .. فى شأن جديد .

يقول ابن الفارض :

وَمَا بَرِحَتْ تَبْدُو ، وتَخْفَى ، لِعِلَّةٍ
عَلَى حَسَبِ الأَوْقَاتِ، فِى كُلِّ حِقْبَةِ

المصادر والمراجع

المطبوعات

المخطوطات

الرسائل الجامعية

المعاجم والموسوعات

الكتب الأجنبية

المطبوعات

١- إبراهيم مدكور (دكتور) : بين السهروردى وابن سينا (مقال، بالكتاب التذكارى لشيخ الإشراق - الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٥).

٢- : وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا (مقال بالكتاب التذكارى لمحى الدين ابن عربى - الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٩).

٣- ابن إياس : بدائع الزهور فى وقائع الدهور (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر).

٤- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى أخبار مصر والقاهرة (الهيئة المصرية العامة للكتاب).

٥- ابن تيمية (تقى الدين) : مجموعة الرسائل والمسائل (دار المنار - القاهرة، ١٣٤٩ هجرية).

٦- : الصوفية والفقراء (مكتبة المدنى ، جدة).

٧- ابن الجوزى (أبو الفرج) : تلبيس إبليس (إدارة الطباعة المنيرية - القاهرة، ١٣٦٨هجرية).

٨- ابن حجر العسقلانى : تبصير المنتبه بتحرير المشتبه (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر).

٩- ابن خلدون : **المقدمة** (الأزهر – ١٣٤٦ هجرية).

١٠- ابن خلكان : **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** (القاهرة – ١٢٧٥هجرية).

١١- ابن سبعين (عبد الحق) : **بُد العارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبتل العاكف** (تحقيق وتقديم د. جورج كتورة –دار الأندلس/ دار الكندى – بيروت).

١٢- : **رسالة العهد** مع شرح لمؤلف مجهول (تحقيق د. عبد الرحمن بدوى – صحيفة معهد الدراسات الإسلامية ، مدريد، المجلد الخامس ١٩٥٧، العدد ١/٢).

١٣- : **كتاب الإحاطة** (تحقيق د. بدوى –صحيفة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، المجلد الخامس ١٩٥٨، العدد ١/٢).

١٤- : **الرسالة النورية** (تحقيق د. بدوى – صحيفة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية، مدريد المجلد الرابع ١٩٥٦).

١٥- ابن سينا : **القصيدة العينية فى النفس** (ضمن كتاب د. فتح الله خليف : فلاسفة الإسلام).

١٦- ابن شاكر الكتبى : **فوات الوفيات** (مكتبة النهضة – القاهرة، بدون تاريخ) .

١٧- ابن عربى (محيى الدين) : **الفتوحات المكية**
(أ) فى أربعة مجلدات (طبعة دار الكتب العربية، القاهرة ١٣٢٩ هجرية).
الفتوحات المكية.
(ب) بتحقيق الدكتور / عثمان يحيى (الهيئة المصرية العامة للكتاب).

١٨- : **فصوص الحكم** (تحقيق وتعليق د. أبو العلا عفيفى - دار الكتاب العربى، بيروت).

١٩- : **رسائل ابن عربى** جزءان (حيدر آباد- الدكن، الهند).

٢٠- : **ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق** (تحقيق وتعليق محمد الكردى -مطبعة السعادة، القاهرة).

٢١- : **الأمر المحكم المربوط فى ما يلزم أهل طريق الله من الشروط** (ملحق بذخائر الإعلاق - مطبعة السعادة، القاهرة).

٢٢- : **تفسير القرآن** (دار الإسلام- القاهرة/ المكتبة العصرية - بيروت، بدون تاريخ).

٢٣- : **التجليات الإلهية** (تحقيق د. عثمان يحيى - الكتاب التذكارى لمحى الدين بن عربى).

٢٤- : **الديوان** (بولاق، ١٢٧١ هجرية).

٢٥- ابن العماد الحنبلى : **شذرات الذهب فى أخبار من ذهب**

(ذخائر التراث العربى – بيروت).

٢٦- ابن عنبة : **عمدة الطالب فى أنساب آل أبى طالب**

٢٧- ابن الفارض (دار مكتبة الحياة – بيروت، بدون تاريخ)

٢٨- أبو ريان (د. محمد على) : **الديوان** (دار صادر –بيروت ١٩٦٢).

: **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى** (دار النهضة العربية – بيروت، ١٩٧٨).

٢٩- : **مقدمة هياكل النور للسهروردى** (دار النهضة العربية – بيروت، الطبعة الثانية).

٣٠- أبو العلا عفيفى (دكتور) : **الملامتية والصوفية وأهل الفتوة** (مؤلفات الجمعية المصرية ١٩٤٥ – دار إحياء الكتب العربية، القاهرة).

٣١- : **التصوف الثورة الروحية فى الإسلام** (دار المعارف – الطبعة الأولى ١٩٦٣).

٣٢- : **ابن عربى فى دراساتى** (الكتاب التذكارى لمحى الدين ابن عربى).

٣٣- : **مقدمة وتعليقات على فصوص الحكم لابن عربى** (دار الكتاب العربى –بيروت).

٣٤- : **من أين استقى ابن عربى فلسفته الصوفية؟** (مجلة كلية الآداب، المجلد الأول/ الجزء الأول، مايو ١٩٣٣).

٣٥- : **نظريات الإسلاميين فى الكلمة** (مجلة كلية

الآداب، المجلد الثانى / الجزء الأول ١٩٣٤).

٣٦- أبو نعيم الأصبهانى : **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** (القاهرة، ١٩٣٢).

٣٧- إخوان الصفا : **رسائل إخوان الصفا وخلآن الوفا** (دار صادر - بيروت).

٣٨- أسين بلاثيوس : **ابن عربى ، حياته ومذهبه** (ترجمة د. بدوى مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٥).

٣٩- أفلوطين : **التساعية الرابعة** ترجمة د. فؤاد زكريا (الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠).

٤٠- البدوى (السيد أحمد) : **تائية البدوى** (ملحق برسالة ماجستير: أهم الطرق الصوفية فى مصر فى القرن السابع الهجرى).

٤١- بدوى (د. عبد الرحمن) : **أبو مدين وابن عربى** (الكتاب التذكارى لمحى الدين ابن عربى).

٤٢- : **شطحات الصوفية** (وكالة المطبوعات - الكويت الطبعة الثانية ١٩٧٦).

٤٣- **الإنسان الكامل فى الإسلام** مجموعة أبحاث مترجمة (وكالة المطبوعات - الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٦).

٤٤- : **شخصيات قلقة فى الإسلام** (وكالة

المطبوعـات - الكويـت ، الطبعـة الثالثـة ١٩٧٨).

٤٥- برمهنسا يوجانندا : **فلسفة الهند فى سيرة يوجى** (مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٥).

٤٦- بروكلمان (كارل) : **تاريخ الأدب العربـى** ترجمة مجموعة من الأساتذة (ظهر منه ٦ أجزاء - دار المعارف بمصر).

٤٧- البيرونى (أبو الريحان) : **الآثار الباقية عـن القرون الخالية** (ليبزج ١٩٢٣).

٤٨- : **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة** (دائر المعارف العثمانية، حيدر آباد ، الدكن- بدون تاريخ).

٤٩- التفتازانى (د. أبو الوفا) : **ابـن سبعين وحكيم الإشراق** (الكتاب التذكارى لشيخ الإشراق).

٥٠- : **ابن سبعين وفلسفته الصوفية** (دار الكتاب اللبنانى - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٣).

٥١- التهانوى (محمد علـى الفاروقى) : **كشاف اصطلاحات الفنون** تحقيق د. لطفى عبد البديع (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٩).

٥٢- الجرجانى (السيد الشريف) : **التعريفات** (مكتبة لبنان -بيروت، ١٩٦٩).

٥٣-جلال شرف (د. محمد) : **أعلام التصوف فى الإسلام** (دار الجامعات

المصرية، ١٩٧٦).

٥٤- الجيلى (عبد الكريم) : **الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل** (مطبعة صبيح بالأزهر، ١٩٦٠).

٥٥- : **مراتب الوجود وحقيقة كل موجود** (مكتبة الجندى- القاهرة، بدون تاريخ).

٥٦- : **المناظر الإلهية** (مكتبة الجندى - القاهرة، بدون تاريخ).

٥٧- : **حقيقة الحقائق التى هى للحق من وجه ومن وجه للخلائق** (دار الرسالة - القاهرة، بدون تاريخ).

٥٨- حاجى خليفة : **كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون** (دار سعادات - الهند، بدون تاريخ).

٥٩- الحبشى (عبد الله) : **الصوفية والفقهاء فى اليمن** (صنعاء، ١٩٦٩).

٦٠- الحكيم الترمذى : **آداب المريدين وبيان الكسب** تحقيق وتعليق د. عبد الفتاح بركة (مطبعة السعادة - القاهرة، بدون تاريخ).

٦١- : **المسائل المكنونة** تحقيق د. إبراهيم الجيوشى (دار التراث العربى - القاهرة ١٩٨٠).

٦٢- الحلاج : **أخبار الحلاج** نشرة ماسينون وكراوس (باريس، ١٩٣٦).

٦٣- الحلاج : **الطواسين** نشرة ماسينون (باريس ١٩١٣).

٦٤- الخوانسارى (ميرزا محمد باقر الموسوى : **روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات** (تحقيق / أسد الله إسماعيليان - طهران ١٣٩٢هجرية).

٦٥- الزركلى (خير الدين) : **الأعلام** (القاهرة ، ١٩٥٧).

٦٦- زكريا إبراهيم (دكتور) : **مشكل البنية** مجموعة مشكلات فلسفية (مكتبة مصر بالفجالة، بدون تاريخ).

٦٧- زكى مبارك (دكتور) : **التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق** (مطبعة الرسالة - القاهرة، ١٩٣٨).

٦٨- سارتون (جورج) : **تاريخ العلم** ترجمة مجموعة من الأساتذة (دار المعارف بمصر، ١٩٦٩).

٦٩- سبط ابن الجوزى : **مرآة الجنان** تحقيق د. عبد الرحمن بدوى (شطحات الصوفية).

٧٠- السخاوى (شمس الدين) : **الضوء اللامع بأعيان القرن التاسع** (القاهرة ١٣٥٢هجرية).

٧١- السلمى (أبو عبد الرحمن) : **طبقات الصوفية** بعناية أحمد الشرباصى (كتاب الشعب ، ١٣٨٠هجرية).

٧٢- السهجلى : **النور من كلمات أبى طيفور** تحقيق د. عبد الرحمن بدوى (شطحات الصوفية).

٧٣- السهروردى (شهاب الدين) : **حكمة الإشراق** نشرة هنرى كوربان (مجموعة دؤم مصنفات -طهران ١٩٥٢).

٧٤- السـهروردى (شـهاب الدين) : **المشارع والمطارحات** نشرة هنرى كوربان (مجموعة فـى الحكمـة الإلهيـة / النشـريات الإسـلامية لجمعيـة المستشـرقين الألمانيـة - استانبول ١٩٤٥).

٧٥- : **رسالة الغربة** نشرة هنرى كوربان (مجموعة دوم مصنفات - المجلد الثانى).

٧٦- : **التلويحات** نشرة هـنرى كوربـان (مجموعـة فى الحكمة الإلهية).

٧٧- : **هياكل النور** تحقيـق د. أبـو ريـان (دار النهضة العربية - بيروت).

٧٨- : **أصوات أجنحـة جـبرائيل** ترجمـة بـول كراوس (شخصيات قلقة فى الإسلام).

٧٩- الشرجى الزبيدى : **طبقات الخواص أهل الصدق والإخـلاص** (الدار اليمنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦)

٨٠- الشرقاوى (د. حسن) : **الشريعة والحقيقة** (دار المعرفة الجامعية).

٨١- : **الحكومة الباطنية** (الطبعة الأولى ١٩٧٥).

٨٢- : **ألفـاظ الصوفيـة ومعانيهـا** (دار الكتـب الجامعية، ١٩٧٥).

٨٣- الشعرانى (عبد الوهاب) : **الطبقـات الكـبرى** (بـولاق ، ١٢٨٦ هجرية).

٨٤- : **الكوكب الشـاهق فـى الفـرق بـين المريـد**

الصادق وغير الصادق ، تحقيق د. حسن الشرقاوى (دار المعارف ١٩٨٢).

٨٥- الشهرستانى : **الملل والنحل** تحقيق د. عبد اللطيف العبد (مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧).

٨٦- الشهرزورى : **مقدمة حكمة الإشراق** (مجموعة دؤم مصنفات).

٨٧- الشيبى (د. كامل) : **الصلة بين التصوف والتشيع** (دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٦٩).

٨٨- : **الفكر الشيعى والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثانى عشر الهجرى** (مكتبة النهضة - بيروت).

٨٩- شيدر (هانز هينرش) : **نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعرى** ترجمة د. عبد الرحمن بدوى (الإنسان الكامل فى الإسلام).

٩٠- عباس عزاوى : **ابن عربى وغلاة الصوفية** (الكتاب التذكارى لمحى الدين بن عربى).

٩١- عبد الجبار الوائلى : **وحدة الوجود العقلية** (منشورات عويدات، بيروت/ باريس، ١٩٨٣).

٩٢- عبد المحسن الحسينى (دكتور) : **المعرفة عند الحكيم الترمذى** (دار الكاتب العربى، بدون تاريخ).

٩٣- عبد اللطيف العبد (دكتور) : **الإنسان فى فكر إخوان الصفا** (مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦).

٩٤- عثمان يحيى (دكتور) : **الحكمة المتعالية فى الإسلام نصوص تاريخية لم تنشر** (ضمن، نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور- الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦).

٩٥- : **نصوص خاصة بنظرية التوحيد فى التفكير الإسلامى** (الكتاب التذكارى لمحى الدين ابن عربى).

٩٦- : **الصحف اليونانية** -أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند السهروردى (الكتاب التذكارى لشيخ الإشراق).

٩٧- : **الفتوحات المكية لابن عربى** (تحقيق وتقديم).

٩٨- فلهوزن (يوليوس) : **أحزاب المعارضة السياسة/ الدينية فى صدر الإسلام** (ترجمة د. بدوى بعنوان : الخوارج والشيعة - وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٦).

٩٩- فؤاد زكريا (دكتور) : **دراسة للتساعية الرابعة لأفلوطين** (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠).

١٠٠- القاشانى (كمال الدين) : **اصطلاحات الصوفية** تحقيق د. محمد كمال جعفر (الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١).

١٠١- القشيرى : **لطائف الإشارات** - تفسير صوفى كامل

للقرآن الكريم، تحقيق وتقديم د. إبراهيم بسيونى (دار الكاتب العربى للطباعة والنشر - القاهرة).

١٠٢- القونوى (صدر الدين) : **مراتب الوجود** نشرة د. بدوى (الإنسان الكامل فى الإسلام).

١٠٣- الكلاباذى : **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق وتقديم د. محمود النواوى (مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الثانية ١٩٨٠).

١٠٤- كوربان (هنرى) : **السهروردى مؤسس المذهب الإشراقى**، ترجمة د. بدوى (شخصيات قلقة فى الإسلام).

١٠٥- ماسينون (لويس) : **الإنسان الكامل وأصالته النشورية**، ترجمة د. بدوى (الإنسان الكامل فى الإسلام).

١٠٦- المحبى : **تاريخ خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر** (القاهرة ١٢٨٢ هجرية).

١٠٧- محمد غلاب (دكتور) : **المعرفة عند محيى الدين بن عربى** (الكتاب التذكارى لابن عربى).

١٠٨- محمد مصطفى حلمى (دكتور) : **ابن الفارض سلطان العاشقين** (سلسلة أعلام العرب).

١٠٩- : **ابن الفارض والحب الإلهى** (دار المعارف بمصر ١٩٧١).

١١٠- محمود قاسم (دكتور) : **فكرة الإنسان فى مذهب ابن عربى**

(ضمن، دراسات فلسفية مهداة إلى الدكتور. إبراهيم مدكور – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤).

١١١- النشار (د. على سامى) : **نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام** (دار المعارف بمصر – الطبعة الثامنة).

١١٢- نيكلسون : **مادة** (الإنسان الكامل) بدائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية).

١١٣- يحيى بن الحسين : **غاية الأمانى فى أخبار القطر اليمانى** (الهيئة المصرية العامة للكتاب).

١١٤- يوسف زيدان (دكتور) : **عبد القادر الجيلانى باز الله الأشهب** (دار الجيل – بيروت ١٩٩١)

١١٥- : **المتواليات** : دراسات فى التصوف (الدار المصرية اللبنانية – القاهرة ١٩٩٨)

١١٦- : **عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية** (الهيئة المصرية العامة للكتاب – سلسلة: أعلام العرب)

المخطوطات:

١١٧- ابن عربى (محى الدين) : المنازلات (مخطوط بالمعهد الأحمدى بطنطا رقم ج ٨/ ع ٦٥٨).

١١٨- التفتازانى : رسالة فى وحدة الوجود (نسخة فوتوغرافية بمكتبة كلية الآداب – جامعة القاهرة).

١١٩- جامى (عبد الرحمن) : رسالة فى وحدة الوجود (مخطوط بمكتبة المسجد الأحمدى بطنطا، رقم ٦٩٤).

١٢٠- الجيلى (عبد الكريم) : حقيقة اليقين وزلفة التمكين (نسخة ضمن مجموعة رقم ٣٣٩٣ ج/ تصوف، مكتبة البلدية بالإسكندرية).

١٢١- : شرح مشكلات الفتوحات المكية وفتح الأبواب المغلقات من العلوم اللدنية (مخطوط رقم ٨١٣٧٩ د / تصوف، مكتبة البلدية - الإسكندرية).

١٢٢- : الكهف والرقيم فى شرح بسم الله الرحمن الرحيم (نسخة ضمن مجموعة رقم ١٧٨٦/د تصوف، مكتبة البلدية - الإسكندرية).

١٢٣- : النادرات العينية (عدة نسخ).

١٢٤- الدسوقى (إبراهيم) : ديوان الدسوقى (مخطوط رقم ٦٦٠٧/د تصوف، مكتبة البلدية - الإسكندرية).

١٢٥- الدوانى (جلال الدين) : شواكل الحور شرح هياكل النور (مخطوط رقم ١٧٢١/ج تصوف، مكتبة البلدية - الإسكندرية).

١٢٦- السلمى (أبو عبد الرحمن) : المقدمة فى التصوف (مخطوط رقم ٢٨٢٢/د تصوف، مكتبة البلدية - الإسكندرية).

١٢٧- العيدروسى (عبد : رسالة فى وحدة الوجود (نسخة ضمن

الرحمن) مجموعة رقم ١٦٧/ تصوف، دار الكتب ، القاهرة).

١٢٨- القارى (على بن سلطان) : رسالة فى وحدة الوجود (نسخة ضمن مجموعة رقم ١٥٦٨٢/ تصوف وأخلاق، القاهرة).

١٢٩- : المعدن العدنى فى فضل أويس القرنى (مخطوط رقم ١٦٧٨ / ب تصوف، مكتبة البلدية - الإسكندرية).

الرسائل الجامعية:

١٣٠- سهيلة عبد الباعث الترجمان : نظرية الإنسان الكامل عند الجيلى (رسالة ماجستير، إشراف د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، كلية الآداب - جامعة القاهرة، ١٩٧٨).

١٣١- عامر ياسين النجار : أهم الطرق الصوفية فى مصر فى القرن السابع الهجرى (رسالة ماجستير ، إشراف د. محمد كمال جعفر، كلية دار العلوم - جامعة القاهرة ١٩٧٧).

١٣٢- عبد الوهاب جعفر : الاتجاهات البنائية المعاصرة بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه (رسالة دكتوراه، إشراف د. على أبو ريان ، د. فتح الله خليف، كلية الآداب - جامعة الإسكندرية ١٩٧٨).

١٣٣- محمد شراقة : المضمون الفلسفى للقصص الرمزى فى التصوف الإسلامى، حى بن يقظان عند كل من ابن سينا وابن طفيل

والسهروردى (رسالة ماجستير إشراف د. محمد علـى أبـو ريـان، كليـة الآداب - جامعة الإسكندرية، ١٩٨٣).

١٣٤- ناصر عبد الرؤوف بهاء الدين : الفرق الإسـلامية المعـاصرة فـى الخليـج العربى كمنطقة احتواء عقائدى (رسالة دكتوراه، إشراف د. محمد علـى أبو ريان ، كلية الآداب - جامعة الإسكندرية، ١٩٨٢).

المعاجم والموسوعات :

١٣٥- معجم ألفاظ القرآن الكريم (ترتيب / طه عبد الباقى) القاهرة.

١٣٦- الدليل الكامل لآيات القرآن الكريم (المجلس الأعلى للشؤون الإسـلامية) القاهرة، ١٩٧٢.

١٣٧- المعجم المفهرس لألفـاظ الحديـث النبـوى (ترتيـب نخبـة مـن العلمـاء) بيروت.

١٣٨- اللؤلـؤ والمرجـان فيمـا اتفـق عليـه الشـيخان (المجلـس الأعلـى للشـؤون الإسلامية، القاهرة).

١٣٩- المعجم الفلسفى (مجمع اللغة العربية ١٩٧٩، القاهرة) .

١٤٠- مصطلحات الفلسفة (د. أبو العلا عفيفى - د. زكـى نجيـب محمـود - د. عبد الرحمن البدوى - د. محمد ثابت الفندى المجلـس الأعلـى لرعايـة الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة).

١٤١- المعجم الفلسفى : د. جميل صليبا (دار الكتاب اللبنانى ، بيروت).

١٤٢- معجم المصطلحات العلمية والفنية (إعـداد وتصنيـف / يوسـف خيـاط، دار لسان العرب ، بيروت).

١٤٣- معجم المؤلفين ، عمر كحالة (دار إحياء التراث العربى ، بيروت).

١٤٤- معجم البلدان ، ياقوت الحموى (دار صادر ، بيروت).

١٤٥- دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) مادة : اتحاد.

الكتب الأجنبية :

146- Brockelmann (Karl) : Giescheishte der Arabishen Letiratur, Suppl . (Leiden, 1937).

147- Sayyed H. Nasser (Dr) : Living Sufism (London, 1980).

148- Nichelson (R.A.) : Studies in Islamic Mysticism (Cambridge, 1953).

149- Encyclopedia of Islam (Lyeden) .. Art. **El- Djili**.

150- Encyclopedia of Islam (Lyeden) .. Art. **Gelan**.

151- Encyclopedia of religion and Ethics (New York, 1914) Art. **Incarnation**.

152- Encyclopedia of Philosophy (New York - London, 1972) Art. **Pantheism**.

موضـوعـات الكتاب

كتب الدكتور يوسف زيدان

١ – المقدمة فى التصوف ، لأبى عبد الرحمن السلمى (*تقديم وتحقيق*) .

الطبعة الأولى : مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٨٧.

الطبعة الثانية : دار الجيل ببيروت ١٩٩٨.

٢ – عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : الهيئة المصرية العامة للكتاب (سلسلة أعلام العرب) ١٩٨٨.

الطبعة الثانية : دار الجيل ببيروت ١٩٩٣.

٣ – الفكر الصوفى (*تأليف*).

الطبعة الأولى : دار النهضة العربية ببيروت ١٩٨٨.

الطبعة الثانية : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٨.

٤ – شرح فصول أبقرط لابن النفيس (*دراسة وتحقيق*)

الطبعة الأولى : دار العلوم العربية ببيروت ١٩٨٨.

الطبعة الثانية : الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة ١٩٩٠.

٥ – شعراء الصوفية المجهولون (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١.

الطبعة الثانية : دار الجيل ببيروت ١٩٩٦ (طبعة مزيدة منقّحة)

٦ – ديوان عبد القادر الجيلانى (*دراسة وتحقيق*) .

الطبعة الأولى : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١.

الطبعة الثانية : دار الجيل ببيروت (تحت الطبع)

٧ – ديوان عفيف الدين التلمسانى (*دراسة وتحقيق*) .

الجزء الأول : مؤسسة الأخبار بالقاهرة ١٩٩١.

٨ ـ قصيدة النادرات العينيـة للجيلى مـع شـرح النابلسـى (*دراسـة وتحقيق*) .

دار الجيل ببيروت ١٩٨٨.

٩ – الطريق الصوفى وفروع القادرية بمصر (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : دار الجيل ببيروت ١٩٩١ .

١٠– عبد القادر الجيلانى، باز الله الأشهب (*تأليف*) .

دار الجيل ببيروت ١٩٩١.

١١– رسالة الأعضاء ، لابن النفيس (*دراسة وتحقيق*) .

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩١.

١٢– المختصـر فـى علـم الحديـث النبـوى ، لابـن النفيـس (*دراسـة وتحقيق*) .

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩١.

١٣– المختار من الأغذية ، لابن النفيس (*دراسة وتحقيق*) .

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩٢.

١٤– شرح مشكلات الفتوحات المكية، لعبد الكريم الجيلى (*دراسة وتحقيق*) .

دار سعاد الصباح بالقاهرة ١٩٩٢.

١٥- فوائح الجمال وفواتح الجلال، لنجم الدين كُبْرى (*دراسة وتحقيق*) .

دار سعاد الصباح بالقاهرة ١٩٩٣.

١٦- التراث المجهول ، إطلالة على عالم المخطوطات (*تأليف*) .

الطبعة الأولى : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٤.

الطبعة الثانية : دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٩٥(طبعة جامعية خاصة)

الطبعة الثالثة : دار الأمين بالقاهرة ١٩٩٧.

١٧- فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية (الجزء الأول)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٤.

١٨- فهرس مخطوطات جامعة الإسكندرية (الجزء الثانى)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٥.

١٩- نوادر المخطوطات بمكتبة بلدية الإسكندرية .

برنامج الأمم المتحدة للتنمية U.N.D.P / الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٥ .

٢٠- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الأول)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٦ .

٢١- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الثانى)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٧.

٢٢- فهرس مخطوطات رفاعة الطهطاوى (الجزء الثالث)

معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ١٩٩٨.

٢٣- فهـرس مخطوطـــات بلديـــة الإســـكندرية (الجـــزء الأول : المخطوطات العلمية)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.

٢٤- بدائع المخطوطات القرآنية بالإسكندرية .

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٦.

٢٥- التقاء البحرين : نصوص نقدية

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت ١٩٩٧.

٢٦- فهرس مخطوطات أبي العباس المرسى (الجزء الأول: التصـوف، التفسير، السيرة، الحديث)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٧.

٢٧- حى بن يقظان

الطبعة الأولى : الهيئة العامة لقصور الثقافة (سلسلة الفلسفة والعلـم ١٩٩٧)

الطبعة الثانية : دار الأمين ١٩٩٨.

٢٨- المتواليات :دراسات فى التصوف .

الدار المصرية اللبنانية ١٩٩٨.

٢٩- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الثانى : مخطوطـات التصوف وملحقاته)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية ١٩٩٨.

٣٠- فهرس مخطوطات بلدية الإسكندرية (الجزء الثالث: مخطوطات التاريخ والجغرافيا)

الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية (تحت الطبع)

٣١- علاء الدين (ابن النفيس) القرشى ، إعادة اكتشاف

الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة وبيروت (تحت الطبع)